# Ética y diversidad cultural

León Olivé
compilador

FCE

FILOSOFÍA

# Ética y diversidad cultural

*León Olivé (compilador)*



Primera edición, 1993
Primera reimpresión (FCE, Colombia), 1997
Segunda edición, 2004
Primera edición electrónica, 2011


Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008


www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672
Fax (55) 5227-4694



ISBN 978-607-16-0841-3

Hecho en México - *Made in Mexico*

## *Acerca del compilador*

*León Olivé* es investigador y profesor de la UNAM, así como director del Seminario de Investigación sobre la Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural. Ha recibido el Premio Universidad Nacional de Investigación en Humanidades.

# Nota a la segunda edición

La primera edición de este volumen apareció en 1993, pocos meses antes de que la insurrección zapatista en Chiapas volviera a poner en el primer plano de la discusión de los grandes problemas nacionales el de la participación de los pueblos indígenas en la construcción de la nación mexicana, y por consiguiente el tema de la naturaleza y estructura del Estado mexicano.

Una respuesta a estos problemas, que a mediano y a largo plazos conduzca a una situación estable y legítima, pasa por la reforma del Estado mexicano, en donde se reconozca cabalmente la naturaleza multicultural de nuestro país y la necesidad de establecer nuevas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales —entre pueblos y entre regiones— con la plena participación de los pueblos indígenas.

Las contribuciones reunidas en este volumen ofrecen diversos puntos de vista acerca de la fundamentación ética del sistema institucional y normativo que debería lograrse en México para responder adecuadamente a las demandas de los pueblos indígenas, dejando plenos espacios y garantías no sólo para el ciudadano individual, sino para muchos otros sectores sociales que tienen intereses distintos.

La vigencia de estos trabajos está fuera de duda, pues la discusión seria en México acerca de cuál debería ser la nueva estructura del Estado mexicano y, sobre todo, en qué fundamentarse, dista mucho de estar concluida o siquiera de haber avanzado significativamente.

Sin embargo, en los diez años transcurridos desde la publicación de la primera edición, muchos pensadores mexicanos han hecho contribuciones importantes a partir de distintas disciplinas, para entender mejor los problemas que plantea la diversidad cultural y para sugerir vías de solución. Por ello, decidimos actualizar el volumen e incluir en esta edición tres capítulos representativos de los aportes al debate, desde el campo de la filosofía.

Así, añadimos un trabajo de Raúl Alcalá —UNAM, *campus* Acatlán— sobre ética intercultural en el contexto de la globalización. Alcalá revisa críticamente algunas contribuciones de Karl Otto Apel y de Raúl Fornet-Betancourt. A partir de ellas, propone la construcción de una ética intercultural que sirva de fundamento para los

sistemas normativos e institucionales que permitan que los diversos pueblos indígenas, de modo autodeterminado, accedan a una modernidad que no se confunda con una "occidentalización", pues ésta lleva a la pérdida de la identidad y de las tradiciones que desean conservar. El autor también discute y rechaza las ideas de Samuel P. Huntington, quien ha sostenido que la globalización está conduciendo a una pérdida de la influencia occidental, por lo que Occidente necesita reaccionar pronto y fuertemente, antes de que tal pérdida sea irrecuperable. Para Huntington no se trata de fomentar un diálogo intercultural, sino de una lucha por el poder, por el control de la política y de la economía a nivel mundial. Alcalá en cambio insiste en la necesidad de desarrollar una ética intercultural que, mediante la corresponsabilidad, humanice y limite la globalización desbocada, y que garantice la justicia en las respuestas a los problemas de nuestro tiempo, sin perder de vista a las futuras generaciones. Dicha ética no puede estar por encima de las éticas de cada cultura específica, sino que más bien emanaría a partir del diálogo entre ellas.

Hemos incluido también un capítulo de Ambrosio Velasco, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, sobre democracia republicana y su pertinencia, para un modelo de sociedad democrática que dé plena cabida a la participación de los diversos pueblos indígenas. Velasco discute los conceptos de "multiculturalismo" y de "democracia". Analiza los esfuerzos y limitaciones dentro de la tradición liberal para hacer compatibles estos conceptos y, finalmente, propone una noción republicana de democracia afín con el concepto pluralista de multiculturalismo. Con esto el autor muestra que, lejos de ser incompatibles, la democracia y el multiculturalismo (entendido en un sentido normativo) se complementan recíprocamente. Dentro de su análisis, destaca la referencia al pensamiento humanista novohispano de autores como Las Casas y Alonso de la Veracruz. Sus ideas coincidían con la concepción republicana al considerar que las formas de vida de los pueblos indígenas, aunque muy diferentes a las de los europeos, se apegaban en lo general a la ley natural, por lo que sus gobernantes tenían plena legitimidad y los indígenas eran verdaderos señores de sus tierras, con pleno uso de la razón. En consecuencia, no se justificaba la guerra de Conquista ni tampoco el dominio del rey de España.

Finalmente, hemos agregado un capítulo del compilador de este volumen, en donde se discute un modelo normativo de relaciones interculturales que podría ser apropiado, tanto para México como para el concierto internacional en el contexto del mundo globalizado. La idea central de ese capítulo se refiere a la necesidad de lograr el acuerdo sobre normas básicas de convivencia intercultural, que sean legítimas para cada uno de los participantes. Pese a los modelos universalistas, se considera que las normas no pueden deducirse de principios válidos *a priori,* partiendo de "posiciones ideales", sino

que deben fundamentarse en los principios que de hecho presuponen los participantes según sus distintas cosmovisiones y sistemas morales. Si bien las razones por las cuales cada parte acepte las normas serán diferentes, se alega que siempre está abierta la posibilidad del acuerdo sobre las normas básicas de convivencia, y esto no significa que los participantes tengan que coincidir en todo lo que les parezca importante. Pero las normas que finalmente se acuerden por medio de la interacción intercultural serán legítimas si se fundamentan en buenas razones desde cada punto de vista. Ésa es una de las condiciones necesarias para lograr un orden político, económico y cultural estable entre los diversos pueblos y culturas de México y del mundo, y no un mero *modus vivendi* que se caracteriza por su inestabilidad, dada su falta de legitimidad.

Agradezco al Fondo de Cultura Económica su interés y disposición para publicar esta nueva edición de un volumen dedicado a uno de los grandes problemas nacionales —e incluso globales—, sobre el cual estamos muy lejos de haber encontrado vías aceptables de solución.

León Olivé

México, D. F., julio de 2003

# Introducción

León Olivé

La diversidad cultural en el mundo es un hecho, y es un hecho que plantea problemas particularmente agudos en el mundo iberoamericano. La gran mayoría de los países latinoamericanos, y los países ibéricos, están constituidos por muy diversas tradiciones culturales que han confluido en el pasado y que coexisten hoy en día. Dentro de esta pluralidad cultural, muchos grupos étnicos constituyen minorías con formas de vida peculiares que suelen ser diferentes de las que se han vuelto dominantes en cada uno de nuestros países.

Como cuestión histórica, esto requiere una elucidación a la luz de teorías sociales que expliquen y permitan comprender esos fenómenos. Pero la diversidad cultural, y la posibilidad —en muchos casos la necesidad— de las interacciones entre las diferentes culturas, así como el hecho de que muchas de ellas sean minorías en sus respectivos países, plantean una serie de problemas que no pueden formularse y resolverse únicamente con base en el mejor conocimiento empírico del mundo social, ni con base en la tecnología, sino que obligan a reflexionar acerca de las normas, los valores y los fines en función de los cuales deberían orientarse las acciones de las personas y de las instituciones que participan en las interacciones transculturales.

Este tipo de reflexión es típicamente filosófico, y los filósofos, en lo personal y de manera ínstitucional en países como los nuestros, tienen la responsabilidad de participar activamente en estos debates, de discutir la corrección de los planteamientos, de analizar las normas de acuerdo con las cuales se actúa o se propone actuar, de hacer explícitos los valores que están en juego, los tipos de conceptos, de creencias sustanciales que se suponen, así como los fines que se buscan. En suma, deben participar en el análisis de los fundamentos éticos de las diferentes propuestas de acción que se proponen con respecto a las interacciones entre diferentes culturas, así como en relación con los problemas éticos que los antropólogos enfrentan en su práctica profesional.

Pero la reflexión filosófica no debería quedar sólo dentro del ámbito académico, sino que debe alcanzar a quienes participan directamente en la interacción con diversas

comunidades culturales, a quienes las investigan desde el campo de la antropología, y a quienes son responsables de la elaboración y ejecución de políticas estatales e institucionales que afectan las diferentes culturas.

Por esta razón, el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM invitó —en octubre de 1989— a un importante grupo de antropólogos y de expertos en ética, provenientes de varios países, con el propósito de discutir y clarificar los aspectos éticos que plantea la confrontación entre culturas diferentes, teniendo en mente de manera primordial la situación de nuestros países, en donde coexisten numerosas comunidades indígenas que constituyen importantes minorías étnicas. No es posible concebir una actuación responsable de las personas, de las instituciones y del Estado sin un planteamiento y una elucidación de los presupuestos y de las bases éticas de las líneas de acción que se propongan.

¿Cuáles son los problemas éticos de las minorías étnicas, sobre todo en vista de que son minorías y que sus formas de vida deben desarrollarse manteniendo una interacción con otros grupos? ¿Cuáles son los problemas éticos que esas minorías plantean para los ciudadanos en general, para el Estado y para los antropólogos que desean conocer esas formas de vida? ¿Existe y es aceptable una ética etnocéntrica, o puede defenderse, después de todo, una ética universal? ¿Cuáles son los problemas éticos que enfrenta el antropólogo al interactuar con grupos étnicos, y cuáles los problemas éticos que se le presentan en el proceso de producción de su conocimiento antropológico? ¿Cuáles son los problemas éticos que se presentan en la preparación y desarrollo de políticas educativas en vista de la pluralidad cultural? ¿Cuáles son las implicaciones éticas de los sistemas de control cultural? ¿Cuáles son las concepciones sobre los derechos humanos que deben prevalecer ante la diversidad cultural? ¿Cómo debe concebirse y aplicarse la legislación que afecta a los grupos indígenas, y cuáles pueden ser sus fundamentos éticos?

Éstos son los problemas que se discuten en los diversos trabajos aquí reunidos. En ellos se plantean ideas que sin duda contribuirán a enriquecer nuestra propia cultura, a tener una base más clara para los posibles cursos de acción que pueden tomarse en sociedades tan complejas como las nuestras, formadas por diferentes tradiciones culturales y por grupos con diversas culturas, lo cual debería redundar en beneficio de todos ellos. Al mismo tiempo, estos trabajos hacen patente la importancia social de la reflexión filosófica, sobre todo en torno de los profundos problemas que discuten los especialistas que colaboran en este volumen.

En seguida se ofrece al lector un resumen de los planteamientos de cada autor en sus respectivas contribuciones.

Ernesto Garzón Valdés —filósofo argentino radicado en Alemania— plantea de manera espléndida en su artículo "El problema ético de las minorías étnicas" la preocupación central de todo el volumen: el análisis, desde una perspectiva ética, del "tratamiento jurídico-político de minorías étnicas que mantienen contactos más o menos estables con un entorno nacional estructurado sobre bases democrático-representativas". Su tesis es que "la adopción de una perspectiva ética presupone la aceptación de principios y reglas de validez universal". Por otra parte, "el hecho de que el marco institucional nacional sea el de una democracia representativa impone condiciones que no pueden ser dejadas de lado". Una de ellas "es la existencia de un cierto grado de homogeneidad social". Inmediatamente enfrenta las posibles objeciones a su punto de partida, las cuales suelen provenir —como él mismo señala— desde el frente de los antropólogos, desde el de los filósofos de orientación hegeliana o neoaristotélica, o desde el de representantes de las comunidades afectadas, todos los cuales parecen propiciar el relativismo cultural a partir del cual derivan un relativismo moral.

A lo largo de todo su trabajo, Garzón Valdés fundamenta las exigencias de universalidad y de homogeneidad analizando tres cuestiones: primera, las implicaciones de la aceptación de principios éticos universales, señalando que esto no lleva a ninguna abstracción inaceptable ni a pasar por alto las peculiaridades culturales locales o regionales. En segundo lugar, el concepto de homogeneidad social; su propuesta es la siguiente: "una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de sus bienes básicos". A su vez, los bienes básicos "son condición necesaria para la realización de cualquier plan de vida, es decir, también para la actuación del individuo como agente moral". El desarrollo de su argumentación lo lleva a concluir que para asegurar

> la calidad de agentes morales de los individuos que integran una comunidad nacional culturalmente heterogénea [se] requiere un movimiento en dos direcciones: por una parte, las autoridades nacionales deben promover la homogeneidad asegurando el derecho de todos los habitantes a la satisfacción de todas sus necesidades básicas; por otra, los representantes de las comunidades indígenas deben estar dispuestos a abandonar reglas o principios de comportamiento si, dadas las circunstancias actuales, ellos contribuyen a aumentar su vulnerabilidad.

Al primer deber, de las autoridades nacionales, le llama de homogeneización. Una sociedad en la que se viole este deber "puede ser calificada de indecente". El segundo es el deber de dinamización, de disposición al cambio, cuya violación conduce a la transformación de las comunidades y de sus individuos en "piezas vivientes de museo", y su práctica por una comunidad es "históricamente suicida".

No escapa a Garzón Valdés la cuestión de los límites éticos de la estrategia que sugiere, basada en esos dos deberes, por lo cual en tercer lugar analiza la relación entre

homogeneidad social y peculiaridad cultural. El autor estudia algunos problemas concretos, por ejemplo, los casos en los que el deber de homogeneización implica una imposición. Sugiere que su superación puede lograrse si se adoptan tres principios:

> 1. Rechazo del relativismo cultural como fuente de derechos y deberes que exigen aceptación universal. 2. Aceptación del valor del individuo como agente moral. 3. Negación del carácter sacrosanto de las formas de vida colectivas y, por consiguiente, admisión de la posibilidad de su crítica y superación.

El autor concluye su trabajo haciendo hincapié en que su tesis no significa una defensa del cambio por el cambio mismo, ni una creencia en el valor incondicionado del progreso. El criterio que defiende, insiste, es “el de la prioridad del individuo como agente moral”, lo cual implica dos cosas:

> primera, por ser la satisfacción de las necesidades básicas (naturales y derivadas) una condición necesaria para un desarrollo humanamente decente [...] sólo aquellas sociedades que puedan satisfacerlas han de ser consideradas como candidatas posibles para ser incluidas en la lista de formas de vida social y éticamente aceptables. Pero, segundo, como lo que importa no es sólo la existencia decente del individuo sino su posibilidad de actuar como agente moral, es decir, el despliegue de su autonomía personal entre dos formas de organización social, si ambas satisfacen las necesidades básicas habrá que preferir aquella que asegure una mayor libertad individual.

El filósofo peruano David Sobrevilla, en su contribución sobre “Ética etnocéntrica y ética universal”, parte de la tesis de que la ética es, en un sentido estricto, una creación occidental. Subraya que la cultura occidental, sobre todo en el siglo XIX y en el XX, tuvo que admitir la existencia de “éticas” diferentes de la occidental. Ante esto, con el consecuente resurgimiento del relativismo cultural y moral, aparecen cuestiones importantes hacia las que el autor dirige la atención: “dada la diversidad de normas morales existentes en las distintas culturas, ¿es posible encontrar normas morales universales? ¿Es posible una ética universal? ¿Cuáles serían sus condiciones y su alcance?”

Sobrevilla desarrolla su análisis por medio de una revisión crítica de dos de los más importantes intentos en la filosofía alemana reciente de responder preguntas como las anteriores. En efecto, el autor examina la ética discursiva en la versión de Habermas, y el planteamiento de Ernst Tugendhat en el desarrollo que tuvo sobre todo en la década de los ochenta. Revisando las ventajas y desventajas de cada uno de estos enfoques, Sobrevilla concluye que ninguno de los dos es satisfactorio, pero le parece que ofrecen razones convincentes para considerar como posible e incluso necesaria una ética universal. Concluye que las condiciones para constituir en nuestros días una ética genuinamente universal son las siguientes:

> 1) Dicha ética no debe ser etnocéntrica, o sea que no debe pretender imponer una perspectiva cultural o

> étnica determinada como la perspectiva privilegiada o la única para tratar los problemas éticos. 2) Una ética universal no debe apoyarse en convicciones religiosas o en lo que Ernst Tugendhat denomina "verdades superiores", sino en razones que se puedan exponer y debatir. 3) Una ética semejante no debe referirse tan sólo a los seres humanos sino también a la naturaleza.

El filósofo colombiano Carlos Gutiérrez comienza su trabajo "Reflexiones hermenéuticas en torno de 'ética y diversidad cultural' " mediante un breve repaso de la discusión sobre el relativismo cultural en el medio antropológico de su país. En su opinión, el testimonio de los antropólogos colombianos concluye donde se plantean las más amplias y apremiantes interrogantes del momento: ¿Cómo implantar un federalismo cultural en naciones convertidas en satélites dentro de un sistema de aculturación mundial? ¿Cómo insistir en particularidades cuya abolición es tenida por condición indispensable de desarrollo y progreso? Gutiérrez afirma que en el fondo de la cuestión se encuentra la tensión entre lo universal y lo particular, por lo cual "esta reflexión sigue teniendo como polos de referencia a Kant y a Aristóteles".

Después de examinar estas tradiciones, y de comentar brevemente y de criticar al igual que Sobrevilla los intentos de Habermas y de Tugendhat, Gutiérrez concluye mediante una afirmación del tratamiento hermenéutico de la alteridad:

> La gran tarea del ser humano —nos dice— consiste en el esfuerzo por hacer conscientes sus prejuicios, deseos e intereses a fin de que lo otro deje de ser invisible y se haga valer por sí mismo. Darle razón al otro, declarar contra uno mismo es algo difícil de aceptar. Tenemos entonces que aprender a respetar al otro y a lo otro. Para ello hay que aprender a estar equivocados.

Concluye señalando que este aspecto es de la mayor importancia en vista de que para los países industrializados el desarrollo de nuestros países se ha convertido en un problema técnico, olvidando por ejemplo que la integración de Europa "sólo es y será posible porque se apoya en la más rica coexistencia de culturas, tradiciones, lenguas y religiones diferentes". Pero, "en nombre de los imperativos de la economía mundial se imponen patrones universales de comportamiento frente a los cuales las diferencias culturales, la alteridad de los aún no desarrollados aparece como disfunción".

Victoria Camps —filósofa española especialista en ética— defiende la idea de que existen valores éticos universalizables y "valores culturales que merecen ser conservados porque valen por sí mismos". Por eso, es urgente precisar esa exigencia de universalidad. Para ella, el problema fundamental de la ética hoy en día es el de la justicia, "es decir, de los principios, las condiciones y los contenidos que han de definir a una sociedad justa". Dentro del significado de "justicia" se debe incluir la "no discriminación sexual o racial, el derecho a la educación, el derecho a expresar las

propias opiniones, la obligación de proteger a niños y ancianos, la igualdad de oportunidades". La justicia es un bien genuinamente universalizable. Pero hay otros bienes, "peculiares de las varias formas de vida, derivados de hábitos de conducta y de creencias, que no tienen por qué ser universalmente compartidos". Pero esta distinción no ofrece un criterio operativo, pues la felicidad depende de los bienes culturales peculiares de cada comunidad, y "las fronteras entre los deberes de la justicia y los bienes de la felicidad no están tan claras". Esta confusión no puede aclararse mediante el trazo *a priori* de algún procedimiento. Para esto se requiere una pragmática real. Igualmente, no tiene sentido discutir en abstracto la oposición entre la tendencia a considerar que la exigencia de la identidad y especificidad culturales tiene el riesgo de traducirse en exclusión e intolerancia, y la postura que condena cualquier intromisión en una cultura ajena como una forma inaceptable de paternalismo. Para esto, también debe partirse de la pragmática real, del enfrentamiento real entre culturas.

En suma, la autora defiende la existencia de universales éticos, cuya realización lleva a una tendencia hacia la homogeneización social, en favor de la cual es posible argumentar, por ejemplo, porque hace posible la comunicación. Pero el proceso de modernización que de hecho se ha desarrollado en los países industrializados, con su consecuente masificación, implica riesgos, entre ellos lo que Camps llama "la seducción del consumo", "la tecnificación de los medios de comunicación", lo cual pone al conocimiento en riesgo de fragmentarse y de caer en una superficialidad y, en tercer término, "el papel interventor del Estado", que lleva consigo el peligro de que el crecimiento económico —en detrimento de, por ejemplo, la justicia distributiva— sea el único fin de la modernización. En conclusión, el cultivo de las diferencias culturales ayuda a combatir los riesgos de la modernización. "No se trata […] de negar la cultura homogénea para salvar la diversificación cultural sino de ver las ventajas indiscutibles de uno y otro fenómeno."

Carlos Pereda —filósofo de origen uruguayo radicado en México— analiza en su artículo "Lógica del consentimiento" las estrategias de argumentación y los problemas que éstas enfrentan en relación con lo que llama *el principio del consentimiento efectivo.* Este principio se refiere a la forma efectiva mediante la cual un agente social, individual o colectivo, *consiente* de manera explícitamente expresa en la modificación de algún aspecto de su forma de vida. Suele respaldarse este principio como una consecuencia directa del concepto moral de "autonomía de las personas".

Pereda parte de una definición de consentimiento efectivo a partir de la cual reconstruye otras formas de consentimiento, encontrando que la que se opone a aquél es la del consentimiento hipotético, es decir, el consentimiento que no se otorga

expresamente, sino que proviene de la interpretación que hace otro agente social atribuyendo una limitación a quien consiente, por ejemplo, inmadurez, falta de información, incompetencia o irracionalidad. El autor desarrolla un cuidadoso análisis de las dificultades que presenta la argumentación en relación con el consentimiento hipotético, por medio de un examen de las ideas de John Stuart Mill, y subraya que los argumentos en torno del consentimiento hipotético están llenos de peligros, pues pueden "constituir un cheque en blanco en favor de cualquier abuso de poder". Pereda subraya en particular dos peligros, uno epistémico y otro moral. El primero surge porque "no es posible dar criterios formales, esto es, criterios precisos, fijos y generales para reconocer inmadurez, incompetencia colectiva, desinformación o irracionalidad, esto es, ninguno de estos conceptos es un candidato satisfactorio a fundamento de la argumentación". El otro peligro es moral:

> incluso si se dispusiera de criterios formales, esto es, de criterios precisos, fijos y generales para reconocer inmadurez, incompetencia colectiva, desinformación o irracionalidad o se obtuviese un concepto teórica y prácticamente satisfactorio de necesidad humana y, además, bien delimitado, nadie tendría el derecho, *en todas las circunstancias,* de imponer tales criterios, [pues] quien defiende la autonomía de las personas como un principio básico, defenderá también que hay algo así como un *derecho a estar equivocado.*

Pereda hace en seguida un par de "rodeos" en los que analiza, primero, los mecanismos mediante los cuales se generan los "argumentos resbalosos" y los "argumentos indiferentes" que suelen producirse cuando se intenta falazmente sostener algunas formas de consentimiento hipotético, y en segundo lugar examina dos nociones de "sabiduría", la que llama "tradicional" y la que llama "ilustrada" y que constituyen las maneras de pensar, actuar y evaluar a las que se refieren como supuestos las diferentes formas de argumentación en relación con el consentimiento hipotético. Pereda concluye que "el uso rigorista del consentimiento efectivo es imposible, esto es, hay situaciones en las que es legítimo actuar respaldando la acción en el argumento del consentimiento hipotético". Pero esta situación es altamente incómoda, toda vez que la historia del argumento del consentimiento hipotético es una historia de barbarie: "en nombre de su consentimiento hipotético, se ha reprimido y hasta exterminado a personas, grupos y pueblos; se ha condenado toda diversidad cultural y hasta la menor desviación individual". Como solución frente a esta dificultad, el autor propone "el uso regulativo o *prima facie* del consentimiento efectivo. Ello implica que en *cualquier situación* habrá *presunción* en favor del consentimiento efectivo, y que las desviaciones tendrán *la carga de la prueba*". En otras palabras, Pereda expresa esta idea como la prioridad de la autointerpretación acerca de las necesidades propias por encima de la interpretación de otros agentes ajenos o externos: "la primera persona, singular o

colectiva, tiene razón sobre sus necesidades hasta que no haya fuertes pruebas en su contra". No escapan al autor los riesgos que se corren con esta formulación, y trata de enfrentarlos recurriendo a una "lógica regulativa". Pereda concluye su trabajo señalando que "no hay criterios fijos, precisos y generales para aceptar o rechazar las diversas formas de consentimiento, de caso en caso hay que apelar a 'la lógica regulativa': a los ciclos argumentales y al juicio". Así, finalmente, hace explícito su punto de vista, situado "en medio de una sabiduría ilustrada de tipo reflexivo".

El filósofo mexicano Luis Villoro, en su artículo "Aproximaciones a una ética de la cultura", comienza por disipar un falso dilema que proviene de la falta de claridad de muchos planteamientos y de la confusión de los términos empleados. Se trata del supuesto dilema "universalidad"-"peculiaridad". Villoro considera que las preguntas "¿Qué formas culturales son preferibles?" y "¿Cuáles son más valiosas?" que subyacen en las preocupaciones que conducen al falso dilema, plantean problemas que forman parte de una ética de la cultura en la medida en que la ética puede entenderse como "la disciplina que se ocupa del deber ser de nuestras disposiciones y acciones. El autor parte de dos supuestos: "Una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines del hombre", mediante una triple función:

> 1) Expresa emociones, deseos, modos de ver y de sentir el mundo. 2) Da sentido a actitudes y comportamientos. Señala valores, permite preferencias y elección de fines. Al dar sentido, integra a los individuos en un todo colectivo. 3) Determina criterios adecuados para la realización de esos fines y valores; garantiza así, en alguna medida, el éxito en las acciones emprendidas para realizarlos.

Segundo supuesto: "Una cultura será preferible a otras en la medida en que cumpla mejor con esa triple función de expresar, dar sentido y asegurar el poder de nuestras acciones".

Luego analiza cuatro principios normativos que constituirían las condiciones para que sea posible una cultura que realice esa triple función. Estos principios son, en su opinión, universales, pues se trata de principios formales, y son ideales en el sentido de que ninguna cultura particular los satisface plenamente, aunque cualquier cultura que pueda sobrevivir los debe satisfacer parcialmente. El primer principio que señala es el *de autonomía:* "para que una cultura se realice cabalmente es menester que sus miembros tengan autonomía para decidir sobre los fines y valores, sobre los medios para realizarlos, sobre la justificación de sus creencias y sobre sus formas de expresión". En segundo lugar, Villoro menciona el principio *de autenticidad:*

> Una cultura sólo puede cumplir con sus funciones si y sólo si es expresión de las disposiciones reales de los miembros de una comunidad, si es consistente con los deseos, propósitos y actitudes de sus

creadores. Puesto que esos deseos, propósitos y actitudes están en relación con sus necesidades, una cultura cumplirá mejor con sus funciones si responde a esas necesidades.

El tercer principio es el *de sentido:* "Toda cultura proyecta fines últimos" y valores preferenciales "que dan sentido a la vida personal y colectiva". Por último, Villoro señala que para que una cultura cumpla adecuadamente sus funciones es necesario "que ponga en práctica los medios requeridos para garantizar el cumplimiento de los fines elegidos". Éste es el principio *de eficacia.*

Los cuatro principios no sólo son compatibles sino que son complementarios. Pero el autor advierte que en el choque entre culturas surge un conflicto en las aplicaciones de los principios, entre los de autonomía y autenticidad por un lado, y los de sentido y eficacia por el otro. El conflicto es producido por la relación de dominación que de hecho se da entre ciertas culturas. Villoro concluye su trabajo delineando algunas consecuencias de lo anterior para una política cultural. En primer lugar, "una política cultural ideal estaría dirigida contra cualquier forma de dominación mediante la cultura".

Una política cultural que buscara la emancipación y, por lo tanto, aceptara la crítica disruptiva y la innovación, tendría como metas principales, a la vez, la protección de la creación cultural autónoma en todos los sectores de la sociedad y el fomento de la comunicación y apropiación libre de los conocimientos y técnicas de otros países.

[Y] frente a las culturas minoritarias y a las etnias o nacionalidades existentes en el interior de un Estado, éste debería a la vez respetar plenamente su autonomía, juzgarlas según los parámetros de sus propias culturas y propiciar su acceso a formas más racionales de vida. Tendría pues la obligación de suministrarles toda la información y asistencia necesarias para que cambien con el fin de hacer más eficaz su cultura, tanto para lograr un perfeccionamiento de la persona como para obtener mejores conocimientos científicos y técnicos que aseguren el logro de sus fines. Pero todo ello en el respeto a la decisión libre de la comunidad concernida.

Una posición contraria a la que persigue Villoro se encuentra en el artículo "El relativismo cultural desde la moral y el derecho" del filósofo del derecho Roberto J. Vernengo, argentino, por cuanto que pone en duda la posibilidad de una fundamentación ética, universal, de las normas morales. Inicia su trabajo analizando las dificultades que enfrentan diferentes intentos de definir coherentemente el relativismo cultural, y de manera más detallada explora algunas dificultades de estos intentos al traducirse en normas jurídicas y morales, así como en los respectivos campos del derecho y de la ética. Sobre el primer punto, discute las versiones del relativismo descriptivo, es decir, el que sostiene la tesis de la posibilidad de que existan discursos declarativos "susceptibles de verdad empírica", de manera que sea concebible la descripción de hechos del mismo tipo que sin embargo sean evaluados de manera

diferente por diferentes culturas.

El autor expone las diversas dificultades que enfrenta el tremendo supuesto de la posibilidad de "una descripción neutra", y concluye así que "pensar en el relativismo cultural como una forma del relativismo descriptivo, más que una solución o un análisis suficiente de un problema epistemológico, remite a antiguas cuestiones metafísicas que difícilmente pueden satisfacer las exigencias de rigor lógico y metódico de las ciencias actuales". En seguida analiza con mayor profundidad algunas de las consecuencias jurídicas. Para ello analiza algunos ordenamientos jurídicos, como la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y la Constitución política de Brasil. Señala diversos problemas semánticos, por ejemplo, en cuanto a la definición del sujeto al que se adscriben derechos y deberes, como en el caso de los "pueblos", y señala también problemas de orden lógico, por ejemplo —siguiendo a D. Makinson (véase la referencia bibliográfica en el artículo de Vernengo)—, habla de una dificultad notable en relación con "la especificación del titular del derecho". "La referencia a la persona individual es una manera de referirse a una clase universal": la que constituyen todos los seres humanos. También se refiere la siguiente circularidad: considerar que una minoría tiene un derecho, como colectividad, resulta válido en la medida en que sea reconocido por un ordenamiento jurídico externo a esa comunidad, por ejemplo, el derecho de los "pueblos" a desarrollar su propia cultura.

> En el orden interno de algunos países [...] los indios [...] tienen derechos constitucionales reconocidos [...] Resulta así que los supuestos derechos "tradicionales" de los indios son aquellos que el Estado [...] considera tales y que regula con entera prescindencia de cómo los definan los indios interesados.

Con todo, reconoce que las dificultades jurídicas, sobre todo en las tensiones que surgen entre inconsistencias jurídicas —como el caso de comunidades que permiten el homicidio ritual de sus miembros, lo que para el derecho estatal configura un delito— y la práctica del derecho, han recibido intentos de solución en la teoría jurídica y en la misma práctica —como facultar a órganos juridiccionales de cierta discrecionalidad—.

Pero el caso de la moral, asegura, es más conflictivo y menos analizado. En este terreno, Vernengo considera que no existen las vías de solución que pueden aplicarse en el campo jurídico, pues en su opinión los intentos de fundamentación ética de las normas morales, es decir, que se muestre que son universales y consistentes, no son satisfactorios. Rechaza la vía kantiana del imperativo categórico, al igual que el supuesto de un principio moral universal de tolerancia. En suma, su opinión es que la posibilidad de "un fundamento último —una justificación absoluta, una razón necesaria y primera — para las decisiones morales constituye el punto que corresponde cuestionar, pues, en principio, parece lógicamente demasiado endeble, aunque sea retóricamente tan eficaz".

El antropólogo y jurista mexicano Julio César Olivé comparte la preocupación en cuanto a las consecuencias jurídicas de una distinción especial a las minorías étnicas dentro de los ordenamientos jurídicos, pues en su opinión eso lleva a volver a posiciones discriminatorias. Olivé comienza por examinar los términos semánticamente opacos de "etnia" y "nación", y considera que las distinciones entre los correspondientes referentes dependen más de los conceptos a disposición del investigador e incluso de su subjetividad que de un estado de cosas objetivo. En seguida examina las relaciones entre los conceptos de "Estado" y de "nación". Reconociendo las dificultades conceptuales que se presentan en este tipo de análisis, y la necesidad de una revisión profunda a partir de la realidad actual de tipo supranacional en el orden económico y político, así como en vista de los movimientos nacionalistas en diversas partes del mundo, Olivé analiza el proceso prehispánico y colonial que llevó a la conformación de la nación mexicana independiente, y por último su desarrollo hasta el estado actual.

En este contexto examina la política indigenista desarrollada en este siglo en relación con los grupos marginados, "los descendientes de aquellos que proporcionaron la base cultural nativa" dentro de la cultura que finalmente se reconoció como mestiza. Esta política ha estado orientada a la homogeneización y no a reforzar las identidades de las comunidades.

> Quiérase o no […] México sólo avanzará por el camino de la unificación, pero ello no significa suprimir lo imposible de borrar, la rica variedad de las expresiones culturales, formas de vida de distintos grupos regionales, locales, étnicos y políticos. Sí hay un dilema histórico en México, como en cualquier parte del mundo: la nación se fortalece a expensas de la autonomía de sus unidades sociales componentes; pero éste es un proceso sociológico inevitable en la gestación de las naciones.

Olivé defiende "el elemento permanente, progresista, ético de la política indigenista [que] consiste […] en repartir tierras, impulsar el cambio tecnológico, el educativo y atacar todos los problemas económicos", lo cual de ninguna manera significa etnocidio. Por supuesto, se debe practicar el mayor respeto a las tradiciones culturales, pero el punto central de una adecuada política indigenista es el trato igualitario y la resolución de problemas como los señalados. Las etnias deben recorrer sus propios caminos

> en cuanto a sus costumbres y creencias, sin tratar de protegerlas contra la contaminación ideológica. Si la costumbre tiene fuerza se defiende por sí misma, igual que la creencia se afirma; si no resisten el contacto con otras realidades, dentro del conjunto de la nación, será porque ya no responden a las demandas de su tiempo.

Las consecuencias jurídicas de esta posición son claras: "la expedición de leyes especiales nos retornaría a la vida estamentaria y corporatista, discriminatoria, de la Colonia".

> No necesitamos establecer leyes especiales pero sí podemos modificar, como ya se ha propuesto, las que existen, para perfeccionar ante el derecho la personalidad jurídica de las comunidades, que son principalmente indígenas, pero también mestizas; para que quede cabalmente reconocido su carácter de personas morales, como corporaciones de orden público legitimadas, en la misma condición que los sindicatos, las cooperativas, las asociaciones profesionales y aun las sociedades civiles y mercantiles, de las cuales se distinguiría justamente por su adscripción al régimen de derecho público.
>
> El principio constitucional de igualdad ante la ley no se afecta si se reconoce la existencia de desigualdades sociales y económicas que deben ser corregidas por el Estado y motivan códigos específicos, en función del tipo de relaciones socioeconómicas, como es el caso de las leyes obreras y las agrarias, y aun de la legislación mercantil, pues no se establece un fuero en razón del nacimiento o de la posición social, sino que se aplica el mismo estatuto a todos los que están en condiciones semejantes, con total independencia de las razones étnicas.

En el trabajo "Implicaciones éticas del sistema de control cultural", el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil plantea una tesis relativista fuerte, desde el punto de vista de la antropología, la cual se contrapone a las ideas de la mayor parte de los autores hasta ahora comentados. Bonfil expone inicialmente un esquema para el análisis de las relaciones interculturales, particularmente en donde se dan relaciones de dominación. En esos contextos se encuentran

> cuatro ámbitos en la cultura concreta de cualquier pueblo dominado: un ámbito de cultura autónoma donde los elementos culturales y las decisiones son propios del grupo; un ámbito de cultura apropiada donde las decisiones son propias pero los elementos culturales no, porque no se ha adquirido la fabrilidad necesaria para producirlos; un ámbito de cultura enajenada donde los elementos culturales son propios, pero las decisiones son ajenas, y un ámbito de cultura impuesta donde los elementos culturales y las decisiones son ajenas al grupo. Todo eso forma la cultura real, la cultura en la que la gente se mueve.

En estas situaciones de dominación las culturas dominadas desarrollan básicamente tres procesos ante los cuales las culturas dominantes desarrollan a su vez otros tres tipos de procesos correspondientes. Las culturas dominadas desarrollan una resistencia cultural, manteniendo tradiciones que intentan defender su autonomía; un segundo proceso es el de apropiación de elementos culturales ajenos, sobre los cuales el grupo ejerce decisiones propias, y el tercero consiste en la innovación que produce ajustes dentro de la cultura dominada frente a los cambios que provoca la situación de dominación. Los tres procesos que desarrollan las culturas dominantes son, primero, de imposición de sus elementos culturales; el segundo es el de exclusión de elementos de la cultura dominada, por ejemplo prohibiciones de ciertas prácticas, y el tercero es un proceso de expropiación de elementos originalmente patrimonio de los grupos dominados. Ante estas situaciones siempre ha habido procesos de justificación ideológica que hacen creer a los dominantes que son superiores a los dominados, y hacen creer eso mismo a estos últimos.

Pero Bonfil critica las ciencias sociales y las teorías antropológicas por la adopción

de manera explícita o implícita de "escalas axiológicas según las cuales se califican y se jerarquizan a los sistemas sociales culturalmente diferentes que están en relación dentro del sistema interétnico".

> En la medida en que las ciencias sociales han sido empleadas para explicar o justificar teórica y metodológicamente la puesta en práctica de ciertas acciones, en relación con los grupos dominados, esas concepciones teóricas se traducen en la justificación para intentar introducir cambios en las culturas dominadas, por decisión de los sectores dominantes, no por decisión de las propias colectividades.

El planteamiento central de Bonfil se contrapone a tesis como las que defiende Villoro, en particular la de eficacia, o la de Julio César Olivé en favor de una genuina igualdad jurídica que permita una consolidación de la nación sin dejar de respetar las autonomías culturales, pero sobre todo adoptando una política cultural en la que el Estado asuma la responsabilidad de corregir desigualdades socioeconómicas. Bonfil rechaza lo que él llama escalas axiológicas y considera que a partir del juicio de valor básico de que todas las culturas son legítimas, se sigue que "todas tienen el derecho y deben tener la oportunidad de plantear y controlar su propio destino a partir del ejercicio libre de sus decisiones y del empleo también libre de su patrimonio cultural que está siempre en constante actualización". El lector podrá contrastar esta tesis con las que sostienen no sólo Villoro y Olivé, sino también Vernengo siguiendo a Makinson y Garzón Valdés.

El antropólogo de origen suizo radicado en México, Esteban Krotz, aborda en su ensayo "Visiones alteradas: ensayo sobre vínculos entre aspectos éticos y cognitivos en las ciencias antropológicas" un problema que considera central dentro de la ética profesional de los antropólogos. Su tesis central propone el deber de una "vigilancia epistemológica" en el quehacer antropológico. Esta propuesta se basa en el alto riesgo de distorsión en la conformación y posibles usos de los "conocimientos" antropológicos, en vista de la naturaleza de su objeto de estudio y las dificultades inherentes al trabajo antropológico. Este tipo de dificultades se pone en evidencia al recordar las posiciones encontradas en cuanto a la capacidad de los antropólogos para opinar sobre problemas prescriptivos a partir del conocimiento factual que producen; en donde el debate clásico —recuerda Krotz— se ha dado entre quienes defienden la posibilidad de derivar directa e inmediatamente criterios normativos e incluso normas de acción a partir del estudio descriptivo de fenómenos sociales, y quienes defienden la separación entre el campo de los hechos y el de las normas.

Krotz resume también cuatro campos de polémica en el contexto mexicano acerca de cuestiones éticas involucradas en la práctica antropológica: *a)* la preocupación por el

uso real o posible de conocimientos antropológicos; *b)* la formulación de denuncias públicas en relación con los fenómenos y los actores sociales estudiados; *c)* la relación entre investigadores e informantes, y *d)* el problema del "compromiso" del antropólogo y la antropología con las luchas sociales y políticas que libran las comunidades que normalmente son objeto de su estudio. Krotz señala que estos cuatro campos comparten las siguientes características: "1) Reflejan una visión marcadamente reduccionista del proceso científico", concediendo un excesivo privilegio a resultados de las investigaciones particulares y soslayando el carácter colectivo de la producción del conocimiento antropológico, y 2) comparten un muy cuestionable procedimiento de justificación de normas y criterios normativos a partir del conocimiento antropológico de fenómenos socioculturales, y dan por supuesto, sin mayor discusión, el carácter universal y autoevidente de conceptos tales como "autonomía", "libertad", "justicia".

Para sostener su propuesta Krotz analiza el trabajo antropológico como un trabajo de traducción en el cual están involucradas tres comunidades: la que es objeto de estudio, la comunidad que habilitó al antropólogo, y aquella a la cual se dirigen sus conocimientos (que resulta parcialmente constituida por su comunidad gremial). En este contexto, subraya y ejemplifica la existencia de errores en la medición y sistematización de materiales empíricos que pueden comprobarse, de errores en la conceptualización sobre los objetos de estudio, o en la distinción entre invención y representación de fenómenos culturales; le parece a Krotz que estos ejemplos permiten "subrayar lo problemático de lograr una 'traducción antropológica' auténtica, es decir, una traducción fundamentalmente acorde con la realidad que pretende comprender". Estas situaciones ponen en entredicho el valor científico de la antropología y no dependen sólo de peculiares problemas teóricos de investigaciones específicas sino que atañen a toda la disciplina de manera general. Por eso,

> la necesidad de superar los condicionamientos ideológicos provenientes de disposiciones personales, dinámicas institucionales, luchas faccionales, etc., constituye un imperativo para la conducta del antropólogo como antropólogo, que se ubica en el terreno de lo ético. Deriva este carácter de la naturaleza propia de la antropología, define y jerarquiza las relaciones de compromiso del practicante de la disciplina con las colectividades involucradas en la producción del conocimiento científico y proporciona criterios y hasta normas para la conducción de las pesquisas y la organización de las actividades de la comunidad científica.

En la parte final de su ensayo, Krotz señala explícitamente que su adhesión al rechazo de la posibilidad de pasar del análisis sociocultural a la propuesta crítica y normativa, lo condujo a su planteamiento central, que considera como el problema ético decisivo del antropólogo: el deber de garantizar la realización de estudios que correspondan a la "expectativa gremial y de la sociedad más amplia y cuya necesidad se

funda en el papel decisivo para la reproducción del gremio antropológico y de su disciplina". Pero si bien rechaza la posibilidad de derivar criterios normativos y normas de manera directa a partir del análisis sociocultural, que confieren al antropólogo una autoridad no justificada, el autor reconoce que existen vías que pueden tender puentes. La primera proviene del hecho de que "el mismo proceso de investigación corresponde, de hecho, siempre a determinadas reglas de conducta y de este modo también los resultados del mismo". Así,

> la atención detallada a los diversos elementos constitutivos del proceso de producción de conocimientos antropológicos podría contribuir a desentrañar estas vinculaciones y así preparar también el camino para pensar cómo se podrían justificar imperativos éticos relativos a la intervención en fenómenos socioculturales precisamente a partir del estudio de tales fenómenos.

Para Krotz, la segunda vía parte del reconocimiento de la existencia, después de todo, de "fundamentos fértiles" para la construcción de conocimientos antropológicos ampliamente compartidos por la comunidad antropológica. Su propuesta consiste en aprovechar esos supuestos también para el ámbito de los principios éticos. Menciona tres principios a título de ejemplo: "1) La vida colectiva presupone la vida individual […] 2) La unidad de la especie humana no se manifiesta a través de uniformidades, sino se desdobla en la diversidad cultural. 3) La vida sociocultural en su conjunto se encuentra sometida a procesos permanentes de cambio […]" El autor concluye reconociendo que obviamente esto no resuelve ninguna de las numerosas disputas éticas en las que las ciencias antropológicas pueden quedar enzarzadas, pero le parece que "es patente su fuerza orientadora para el planteamiento correcto de estas disputas y para la búsqueda de soluciones", quedando, sin embargo, todavía abierto el compromiso de un mayor desarrollo de estas sugerencias.

El antropólogo estadunidense Harvey B. Sarles discute en su trabajo "Hacia una antropología de lo cotidiano: viendo con nuevos lentes" una serie de problemas éticos que enfrenta el antropólogo tanto en su trabajo de campo en relación con otras culturas como con respecto a sus relaciones personales, sociales y políticas dentro de su propia cultura. El autor parte de una revisión de la tradición que se remonta a Franz Boas y su teoría fonémica, la cual se refiere al intento de suspender el juicio del observador de una cultura ajena, como observador, y en cambio intentar entrar abiertamente en el complejo de las formas cognitivas mediante las cuales los miembros de la otra cultura y los usuarios del otro lenguaje se relacionan con el mundo. Sarles comenta que es simplemente falso que pueda prescindirse del marco intelectual y político del cual proviene el observador. Así, la mera presencia del antropólogo en el medio donde debe

realizar su trabajo de campo plantea ya un problema ético en cuanto a la manera de relacionarse con la comunidad que observa y con sus miembros. Una vía para resolver el problema de tratar a los otros de una manera que da por hecho el carácter privilegiado del observador es la de desarrollar una crítica de "la antropología de lo exótico" y sustituirla por una "antropología de lo cotidiano". Esto tiene la consecuencia favorable de que, una vez de regreso en casa, el antropólogo puede examinar críticamente también lo "cotidiano" de su medio.

Una tarea que Sarles considera éticamente pertinente para el antropólogo que regresa a su medio es la de convertirse en un analista y en un crítico cultural de su propia sociedad (ordinaria). La teoría fonémica y su práctica obligan al antropólogo a considerar a los demás como personas equivalentes a él. Sin embargo, el antropólogo siempre está en una posición privilegiada, buscando y obteniendo información y conocimiento que parecería "privado" del informante; por lo menos no está claro si el antropólogo puede, o debe, desde el punto de vista ético, disponer de esa información. Suponiendo éticamente "que como trabajador de campo" el antropólogo es "una persona equivalente" a todas las que forman parte de la comunidad que estudia, Sarles afirma que "existe un significado necesario de la 'deuda' y la 'responsabilidad' hacia la persona que me da o me revela ese conocimiento". El autor concluye señalando la responsabilidad moral del antropólogo de actuar correctamente, y en favor de quienes le han dado, o han aceptado que tenga "el poder" de disponer de información y de conocimiento acerca de lo que ellos y ellas hacen y piensan. También tiene la responsabilidad de actuar políticamente e intentar influir en políticas gubernamentales, aunque la suerte de esos intentos siempre será variable. Pero "éticamente", concluye el autor, el antropólogo "sólo (?) pued[e] intentar buscar y estar preparado para el tiempo en que [su] voz, formada por los viajes al campo exótico, pueda ser escuchada dentro de la vorágine de otras voces que gritan".

Marcelo Dascal —filósofo brasileño-israelí— plantea con claridad uno de los problemas centrales de la discusión en el presente volumen:

> Nuestro planeta se ha vuelto chico [...] Pertenecemos todos, queramos o no, a un único "*world system*". Sin embargo, cada sociedad humana ha desarrollado, en el curso de su historia, valoraciones distintas de los varios aspectos de la vida, y formas distintas de implantarlas —o sea, diferentes conceptos de lo que es el buen vivir—. La unificación del *sistema* en el nivel planetario, que tiende a traducirse en la imposición de un único conjunto de valores, amenaza con suprimir esa diversidad. La reflexión ético-política, al enfocar la cuestión de la diversidad cultural, tiene que enfrentarse con un dilema fundamental: ¿Acaso existe, efectivamente, una única forma básica de buen vivir que, *de jure,* puede imponerse por lo tanto a todos los hombres, o es que puede haber varias formas, igualmente básicas y legítimas, pero radicalmente distintas, de buen vivir? Si se elige la primera opción, hay que preguntarse además: ¿acaso disponemos de los medios para conocer objetivamente esos principios ético-políticos

> universales? ¿Cuál es su contenido? ¿Cómo se pueden aplicar? Si se elige la segunda, las preguntas claves son: ¿cómo puede preservarse, en nuestro planeta chico, y en las condiciones de masificación predominantes en él, la pluralidad de formas de vida que la historia nos ha legado? ¿Cómo pueden existir esas formas diversas bajo la presión aplastante de las fuerzas que han transformado el planeta en un *"world system"*?

Dascal aborda estos problemas por medio del análisis de la práctica educacional, toda vez que en su opinión ésta constituye una de las maneras más importantes por medio de las cuales se transmite y ejemplifica dentro de una sociedad el concepto de buen vivir. En los ideales y en la práctica educativa de una sociedad puede encontrarse la elección que esa sociedad hace frente al dilema mencionado arriba. El autor defiende la segunda opción, es decir, sostiene "la necesidad de un verdadero pluralismo educacional como única actitud compatible con una apreciación del significado profundo de la diversidad cultural". La argumentación de Dascal se basa en un análisis crítico de las tesis de Paulo Freire sobre la práctica educacional. Sin compartir todas ellas, Dascal simpatiza con el enfoque, y concluye que el "único curso de acción compatible con el 'respeto que debe existir' hacia cada visión del mundo y cada forma de vida es permitir que coexista —siempre que lo haga pacíficamente— con las demás, en un universo plural, diverso y, por eso mismo, inmensamente enriquecido". La interacción transcultural debe ser simétrica y basarse en el diálogo con el otro que es culturalmente distinto; la relación debe ser una en la que cada parte sea, "simultáneamente, educador y educando".

Rodrigo Díaz Cruz —antropólogo mexicano— en su trabajo "Pluralidad lingüística y educación bilingüe" defiende una política del lenguaje que tienda a preservar y fomentar en México la pluralidad lingüística. Comienza por poner en tela de juicio la concepción que identifica uno a uno la lengua, el grupo étnico y su cultura. Para él, "la relación entre lengua, etnia e identidad se constituye a partir de estructuras de acción y sistemas de creencias concretos, históricamente ubicables y […] fundamentalmente conflictivos". En esta relación son fundamentales las prácticas y estrategias discursivas que un grupo desarrolla frente a otros, y por medio de ellas se define o deteriora su identidad, siempre en movimiento. Supone "que el ámbito donde es posible comprender la relación entre lengua, etnia e identidad es siempre uno donde se despliegan los procesos de hegemonía, dominio y resistencia de y entre los grupos sociales participantes". Considera que las entidades étnicas son forjadas por las relaciones de poder, por las representaciones que los sujetos producen en torno de esas relaciones conflictivas con el otro, así como por las intenciones y propósitos de los mismos actores sociales.

Rodrigo Díaz añade tres propuestas en las que la pluralidad lingüística se considera constitutiva de las identidades étnicas, la cual supone recursos lingüísticos, "prácticas, estrategias y estilos discursivos que forman parte de [los] patrones culturales" de cada grupo, y en las que esa pluralidad lingüística también se ve como un proceso sujeto a tensiones y conflictos, por medio de los cuales se preservan o transforman las identidades. Por medio de estas propuestas el autor defiende

> una política del lenguaje que, al preservar y cultivar la pluralidad lingüística en México, se proponga ampliar los límites y las identidades de los grupos étnicos, abra espacios para la creación y recreación legítima de sus recursos lingüísticos; brevemente, que ofrezca *opciones reales* de acción, creencias y formas de hablar a los grupos étnicos subordinados.

En la segunda parte de su ensayo Díaz Cruz analiza algunas dificultades que puede enfrentar una política del lenguaje del estilo de la que defiende, y en particular la educación bilingüe que constituye uno de los más valiosos instrumentos para fomentar la pluralidad lingüística. Señala tres fenómenos del conflicto lingüístico en México: *a)* la desigualdad entre el español y las demás lenguas, pues el primero se presenta como un idioma nacional, mientras que las otras se ven como idiomas indígenas que sólo tienen una distribución regional; *b)* la distribución funcional asimétrica de las lenguas; las lenguas indígenas adquieren una función "familiar" o muy localizada, mientras que el español es la lengua de resocialización, de la instrucción, del intercambio económico, etc., y *c)* la dominación lingüística mediante las ideologías de modernización y asimilación, ideologías que profundizan la asimetría entre el español y cada lengua indígena. Para el autor, la educación bilingüe debería en primer lugar buscar la inversión de estas tendencias. El trabajo termina señalando otras dificultades de la actual enseñanza bilingüe en México, así como algunas tendencias que ofrecen una base de optimismo en relación con el programa que defiende, por ejemplo, "una tendencia subordinada de retención y resistencia lingüístico-cultural que se expresa en la persistencia y refuncionalización de los sistemas tradicionales de comunicación y organización interna de las comunidades indígenas".

Confiamos en que las reflexiones y discusiones en el presente volumen contribuyan al mejor planteamiento de los problemas y a una más clara comprensión de sus diferentes aristas, lo cual permita proponer soluciones éticamente aceptables para todos los involucrados. También esperamos que estos trabajos pongan en evidencia la importancia de la reflexión filosófica al ayudar a plantear correctamente los problemas que la realidad social presenta a los seres humanos. Pero si bien es cierto que la filosofía debe contribuir con una elucidación conceptual de los términos en los cuales se

plantean los problemas, también debe colaborar en la discusión y en el análisis de los problemas sustanciales, así como en la búsqueda de vías de solución. Por esto confiamos también en que el lector encontrará una importante contribución de la filosofía con respecto a los problemas que aquí se discuten, y cuya solución —como ya se apuntó arriba— no corresponde únicamente a las ciencias empíricas ni a la tecnología, sino que depende de manera fundamental de decisiones de los seres humanos como individuos y como grupos, ya sea como investigadores científico-sociales, o como responsables del diseño y de la ejecución de políticas que marcan las pautas de las acciones de personas y de instituciones, cuya orientación es una responsabilidad central de la reflexión filosófica en general y especialmente de la ética.

# El problema ético de las minorías étnicas

Ernesto Garzón Valdés

Quiero referirme, desde una perspectiva ética, al problema que plantea el tratamiento jurídico-político de minorías étnicas que mantienen contactos más o menos estables con un entorno nacional estructurado sobre bases democrático-representativas.

La adopción de una perspectiva ética presupone la aceptación de principios y reglas de validez universal y el rechazo de una concepción de la moralidad entendida como "*Sittlichkeit*", en el sentido hegeliano de la palabra, concepción que ha sido reactualizada recientemente, tanto por los partidarios del relativismo cultural como por los del llamado "comunitarismo".

A su vez, el hecho de que el marco institucional nacional sea el de una democracia representativa impone condiciones que no pueden ser dejadas de lado, so pena de volver imposible la viabilidad del sistema. Una de estas condiciones necesarias es la existencia de un cierto grado de homogeneidad social.

Las minorías étnicas que tomaré en cuenta son aquellas que se encuentran en una situación de inferioridad por lo que respecta a su desarrollo técnico-económico, en comparación con el resto del entorno nacional. No he de ocuparme, pues, de casos como el de la minoría francesa en el Canadá o el de la población blanca en Sudáfrica (caso éste que queda también excluido por el marco de referencia democrático que utilizo en este trabajo).

La adopción de estas dos coordenadas: por un lado, la aceptación de valores éticos de vigencia universal y, por el otro, la exigencia de homogeneidad, parecen ser inconciliables con el respeto pleno de la identidad colectiva a las minorías étnicas. En efecto, como afirma Guillermo Bonfil Batalla (1988, p. 91):

> La contradicción entre las identidades étnicas y la identidad nacional tiene su origen en que al postular las nuevas identidades nacionales como las únicas legítimas, se pretende eliminar la pretensión de control exclusivo que cada pueblo reclama sobre su propio patrimonio cultural.

Al referirse a la discusión sobre este tema en México, Héctor Díaz-Polanco (1987, p.

42) señala:

> Dos asuntos deben ser destacados inmediatamente. En primer lugar, el hecho de que, en efecto, esos pares "ideales" (nación-etnia, proyecto nacional-proyecto étnico, E. G. V.) se conciban y operen como oposiciones, como polos de una aguda antinomia, en el sentido de que la realización de uno (en especial el correspondiente a lo étnico) se visualice sólo a condición de rechazar y negar al otro, o también proponiéndose *al margen* del otro (lo que supone de todos modos o provoca finalmente el rechazo y la negación). El rechazo se presenta casi siempre como una afirmación de lo "incompleto" (o lo "inauténtico") de lo nacional (o lo "occidental"); la negación a menudo se lleva hasta sostener, por ejemplo, que la nación misma o la cultura son inexistentes.

El respeto de la pluralidad cultural, de las normas y procedimientos que cada grupo considera como legítimos, exigiría asumir una posición de relativismo ético, es decir, diametralmente opuesta a la que implican las exigencias de universalidad y de homogeneidad.

Las objeciones contra el punto de partida aquí propuesto suelen proceder de tres fuentes principales: la de los antropólogos, la de los filósofos de orientación hegeliana o neo-aristotélica y la de los propios representantes de las comunidades étnicas afectadas. Todos ellos parecen propiciar el relativismo cultural, desde donde infieren la necesidad del relativismo moral.

Algunas citas pueden servir de ilustración.

Con respecto al caso de los antropólogos, Raymond Firth (1951, p. 183) ha subrayado la vinculación entre moralidad y hábito social:

> Con los atributos morales de una acción se quieren indicar sus cualidades desde el punto de vista de lo que es correcto y falso. La moralidad es un conjunto de principios sobre los cuales se basan tales juicios. Vista empíricamente, desde el punto de vista sociológico, la moralidad es, en primera instancia, socialmente específica. Toda sociedad tiene sus propias reglas morales acerca de qué tipos de conductas son correctas y cuáles falsas y los miembros de la sociedad se conforman a ellas o las evaden y son juzgados en consecuencia. Para cada sociedad, tales reglas, la conducta relevante y los juicios concomitantes puede decirse que forman un sistema moral. El examen de estos sistemas morales es parte del trabajo de la antropología social.

Ruth Benedict (1978, p. 286):

> Reconocemos que la moralidad difiere en cada sociedad y que es un término adecuado para designar los hábitos socialmente aprobados. La humanidad ha preferido siempre decir "es moralmente bueno" a "es habitual", pero, históricamente, estas dos frases son sinónimas.

Guillermo Bonfil Batalla afirma con respecto a la identidad étnica:

> Poseer una identidad étnica, esto es, asumirse y ser reconocido como miembro de una configuración social que es portadora de una cultura propia, entraña entonces el derecho a participar de tal cultura, mediante lo cual se tiene acceso a los elementos culturales indispensables para satisfacer los requerimientos de la vida en sociedad (1988, p. 88).
>
> [L]a afirmación de la identidad étnica significa, simultáneamente, la decisión de pertenecer al grupo

> étnico correspondiente, es decir, formar parte de un complejo nudo de interdependencias que *ubican socialmente al individuo a partir de derechos y obligaciones culturalmente prescritos.* Esta ubicación social, en la que las expectativas están firmemente establecidas, compite en favor del mantenimiento de la identidad de origen frente a la incertidumbre (y las experiencias de fracaso) de cambios, mediante el cambio de identidad, a una red de interdependencias diferentes, donde la posición social de quien pasa la barrera étnica tiene muchas posibilidades de ser inferior y marginal. [1988, pp. 92 *ss.;* cursivas de E. G. V.]

Y una última cita de uno de los autores que más ha subrayado la vinculación entre relativismo cultural y relativismo ético, Melville Herskovits (1972, p. 31):

> El relativismo cultural es una filosofía que reconoce los valores establecidos por cada sociedad para guiar su propia vida y comprende su valor para aquellos que viven en ellas, a pesar de que puedan diferir de los propios. En lugar de subestimar las diferencias con respecto a normas absolutas que, por más objetivamente que se pueda haber llegado a ellas, son siempre el producto de un tiempo o de un lugar dados, el punto de vista relativista subraya la validez de todo conjunto de normas para el respectivo pueblo y los valores que ellas representan.

También filósofos contemporáneos de la moral, opuestos principalmente a la línea de pensamiento Kant-Rawls, los llamados "comunitaristas", insisten en la prioridad de la comunidad sobre el individuo y en la importancia de su identidad histórica. Así, según Michael J. Sandel (1982, p. 179):

> Imaginar a una persona incapaz de vínculos constitutivos [con la respectiva comunidad, E. G. V.] no significa concebir un agente idealmente libre y racional sino imaginar una persona sin carácter, sin profundidad moral. Pues tener un carácter significa saber que me muevo en una historia que no puedo ni emplazar ni dirigir, que implica consecuencias también para mis elecciones y mi conducta. Esto hace que me sienta más cerca de algunos y más lejos de otros; hace que algunos fines sean más adecuados que otros. En tanto ser capaz de autointerpretación, soy capaz de reflexionar sobre mi propia historia y, en este sentido, de distanciarme de ella; pero esta distancia es siempre precaria y provisoria, el punto de reflexión no está nunca definitivamente asegurado fuera de la historia.

Según Alasdair MacIntyre (1984, p. 18) la moralidad liberal es una fuente permanente de peligro porque expone nuestros lazos sociales y morales a su disolución por parte de la crítica racional. Las reglas morales son aprendidas en un contexto social particular que les confiere su contenido específico y los bienes a los cuales estas reglas están referidas se encuentran vinculados con un tipo especial de vida humana; más aún: fuera de su comunidad particular, el individuo no tendría ninguna razón para ser moral ya que no tendría acceso a los bienes que sirven de justificación y le faltaría la fortaleza para ser moral que le proporciona el entorno social. Sin un fuerte apego a una comunidad particular, la persona no puede desarrollarse como agente moral.

También los movimientos indigenistas insisten en la vinculación entre comunidad y moralidad. Su negación es considerada como manifestación de "etnocentrismo y racismo clasista" *(cfr.* Salvador Palomino *et al.,* 1988, p. 139). Por ello es necesario el

rechazo de toda ideología hegemónica y homogénea, dentro de la misma Indianidad o fuera de ella (*ibidem*, p. 140).

Común a estas posiciones es el rechazo de principios abstractos y universales en los que el individuo aparecería desvinculado de su entorno, con lo que se cerraría la posibilidad de actuar como agente moral, a la vez que se le impondría hegemónicamente reglas de comportamiento tendientes a asegurar una sospechosa homogeneidad.

En este trabajo no he de analizar todas las implicaciones que para la discusión ética contemporánea tiene esta posición, sino tan sólo limitarme a la consideración de sus vinculaciones con la aceptación de un sistema democrático representativo. Ello significa tomar en serio la relevancia de la estructura política del Estado y no admitir sin más una relación de indiferencia entre sistema político y pluralidad cultural. Es interesante señalar que justamente autores que subrayan la importancia que para la vida social tiene la identidad cultural, suelen considerar que el marco político nacional desempeña un papel secundario en el afianzamiento de esa misma identidad:

> La defensa de la cultura y la búsqueda de la autonomía de nuestros pueblos es relativamente independiente a *[sic]* las formas de gobierno de cada Estado (Salvador Palomino *et al.*, 1988, p. 143).

Pienso, por el contrario, que el sistema político nacional es esencialmente relevante para el análisis del problema de la diversidad cultural y, a la vez, que la democracia representativa es la forma de gobierno éticamente más satisfactoria. No he de entrar aquí tampoco en la justificación de esta afirmación. Me interesa más reflexionar acerca del hecho de que si se aceptan las posiciones de los antropólogos, filósofos y protagonistas de algunos movimientos de liberación indígena a los que me he referido, parecería que la exigencia de homogeneidad —a la que he calificado de condición necesaria para el funcionamiento de una democracia representativa— puede significar, en aras de principios hegemónicos abstractos, la violación del respeto a la identidad colectiva de las minorías. Dicho con otras palabras: la democracia representativa en países con minorías étnicas (minorías culturales) o bien se basaría en la violación de un principio moral —y equivaldría a la imposición a las minorías de una tiranía homogeneizante—, o bien es impracticable. La solución de este dilema requiere, en mi opinión, la aclaración de los siguientes puntos:

1. analizar en qué medida la aceptación de principios éticos universales equivale a la adopción de un punto de vista que, como consecuencia de una inaceptable abstracción, pasa por alto las peculiaridades culturales locales o regionales;
2. qué ha de entenderse por homogeneidad social;

3. cuál es la relación que existe entre homogeneidad social y peculiaridad cultural.

## 1. *Abstracción y peculiaridad cultural*

Uno de los argumentos más frecuentes en contra de la adopción de principios éticos universales es el que sostiene que esta posición significa dejar de lado datos de la realidad y conduce fatalmente a una nivelación inaceptable de los principios y normas del comportamiento social. Ésta es la que podríamos llamar versión débil de la objeción a la abstracción. La versión fuerte equipara abstracción con idealización e infiere las mismas consecuencias que la versión débil. Sostendré que la versión débil es correcta por lo que respecta a la presentación de lo que es una abstracción, mientras que la versión fuerte es falsa. Pero, en ambos casos, las conclusiones que de ellas se infieren son falsas.

En efecto, es verdad que toda abstracción requiere dejar de lado aspectos de la realidad; significa, como lo ha recordado recientemente Onora O'Neill (1988, p. 711), llevar a cabo una "omisión selectiva, dejar de lado algunos predicados de descripciones y teorías". Pretender incluir en una descripción todos los datos de la realidad equivaldría a querer llevar a cabo una empresa tan descabellada como la de Ireneo Funes (el personaje de Jorge Luis Borges, recordado por Genaro R. Carrió, 1965, p. 24), que propiciaba un lenguaje que tuviera una palabra para designar unívocamente cada dato de la realidad. La abstracción es indispensable para todo razonamiento lógico o científico y no es en modo alguno patrimonio exclusivo de las posiciones éticas universalistas. También los antropólogos, cuando describen los usos y costumbres de los diferentes pueblos, llevan a cabo "omisiones selectivas", sin por ello concluir en una nivelación sino justamente en lo contrario.

La equiparación de abstracción con idealización es falsa. A diferencia de la abstracción, la idealización significa la adición selectiva de características que pueden perfectamente faltar en los agentes reales. Por ello tiene razón Onora O'Neill (1988, p. 712) cuando afirma:

> Una teoría idealizada no sólo omite ciertos predicados verdaderos del asunto que es considerado, sino que agrega predicados que son falsos con respecto a la cuestión que se considera. [...] Versiones abstractas pero no idealizadas de los agentes y su razonamiento, pueden ser aplicadas a agentes de diversas *Sittlichkeiten;* versiones idealizadas de los agentes y su razonamiento, no sólo no se refieren a las diversas características históricas y culturales de los agentes particulares, sino que se aplican sólo a agentes idealizados, hipotéticos, cuyos rasgos cognitivos y volitivos pueden faltar en los agentes humanos reales.

El argumento de la abstracción no parece, pues, ser bueno para combatir principios

éticos con pretensión de universalidad, a menos que se quiera formular el reproche de idealización. En este trabajo procuraré abstraer sin idealizar.

No deja de ser curioso que para no pocos autores la pretensión de universalidad sea expresión de etnocentrismo. John Cook ha señalado, en mi opinión con razón, que tal vez la situación sea justamente la inversa. El etnocentrismo no conduciría a la universalización hegemónica, sino más bien al relativismo cultural y ético. Precisamente cuando no somos capaces de liberarnos de las cargas circunstanciales de nuestra propia cultura no logramos comprender el comportamiento de otros pueblos y llegamos a la conclusión de que aceptan principios morales diferentes:

> [L]o que el antropólogo desea combatir y llama "etnocentrismo" es un tipo particular de juicio injusto o infundado y [...] estos juicios (opiniones, actitudes) surgen de una falla (a menudo comprensible) de entender las acciones de la gente en otras culturas [...] si se acepta *esta* versión de etnocentrismo, posiblemente no desearemos adoptar el discurso relativista de "diferentes moralidades". [...] Su tendencia [la del antropólogo, E. G. V.] a definir las diferencias culturales en términos de diferentes reglas o principios es, según creo, una prueba más a favor de mi tesis de que la doctrina del relativismo es, en sí misma, una forma especial de etnocentrismo (John Cook, 1978, p. 313).

Desde la perspectiva de la ética, Günter Patzig ha subrayado (1975, p. 78) cuán falso es inferir, de comportamientos que nos resultan extraños en otras sociedades, la vigencia de principios morales diferentes a los nuestros, es decir, admitir el relativismo ético normativo como consecuencia de nuestra ignorancia acerca del sentido cabal de los comportamientos "extraños".

> En realidad, el acostumbramiento a la forma de pensar de aquella sociedad que uno tiene oportunidad de observar como forastero puede luego hacernos comprender que los principios morales de la propia sociedad y de la que uno observa coinciden plenamente.

Y si se quiere recurrir a estudios empíricos en los que los datos antropológicos y sociológicos son evaluados desde una perspectiva ética, el trabajo de Franz Magnis-Suseno sobre ética y sociedad en Java, publicado en 1981, puede ser instructivo. El resultado de su investigación coincide ampliamente con la tesis antirrelativista aquí defendida:

> En resumen puede decirse: no es posible mostrar que las considerables diferencias que existen entre la moral javanesa y la occidental se deben a diferencias insuperables entre concepciones básicas, normas y valoraciones. Pueden ser explicadas exhaustivamente a partir de las diferentes convicciones descriptivas de la esencia de la realidad. Por lo tanto, en mi opinión, de la moral javanesa no es posible obtener ningún argumento en favor de un relativismo moral- cultural (Franz Magnis-Suseno, 1981, p. 193).

Pero aun cuando no se admita esta interpretación, si se insiste en el deber ético de respetar las peculiaridades culturales por lo que respecta a sus principios y reglas

morales, me temo que las consecuencias a las que fatalmente se llega no han de ser aceptables ni siquiera para los mismos defensores del relativismo. En efecto, si las reglas y principios que rigen en cada sociedad son el criterio último de comportamiento de sus miembros, no se ve por qué ha de criticarse como injusta una moral social que incluya entre sus reglas la imposición de normas hegemónicas a las demás culturas. Por ejemplo, entre los dyaks, pueblo de cazadores de cabezas, es perfectamente correcto este tipo de cacerías, pues ellas responden a sus reglas y principios sociales. Citando a Ruth Benedict, ellos dirían que esto "es habitual" y por lo tanto "moralmente bueno" e, invocando a MacIntyre, sostendrían que privarlos de este placer cinegético equivaldría a destruir su calidad como "agentes morales". Pero lo mismo podrían por cierto aducir quienes, de acuerdo con las reglas de sus sociedades, se dedicaron a practicar el colonialismo y el genocidio. Esta línea de justificación no deja de ser inquietante, tanto para los pueblos vecinos de los dyaks como para las víctimas del colonialismo.

En este tipo de posiciones subyace una lamentable confusión entre moral positiva y moral crítica o ética. La verificación de diferentes costumbres —conjuntamente con sus implicaciones normativas— no permite inferir sin más qué deba ser el respeto incondicionado de esas mismas costumbres. No deja de ser paradójico en este sentido que quienes abogan por el respeto a la diversidad cultural propicien, al mismo tiempo, la validez universal de los principios de la propia cultura, sin ofrecer más fundamento para esta pretensión que la "sabiduría de los ancianos" o una "ley cósmica [...] que se transmite a las nuevas generaciones" (*cfr.* Salvador Palomino, 1988, 133, p. 135). Según esta ley cósmica,

> [l]a unidad en la pareja es el pilar fundamental de la organización y acción de nuestros pueblos y cualquier individualismo rompe su esencia para desequilibrarlos o transformarlos en sociedades clasistas (Salvador Palomino, 1988, p. 139).

Y además:

> La organización de los elementos de la naturaleza es horizontal o circular y jerárquica, y conduce a la armonía, a la complementariedad de fuerzas, al colectivismo y al comunitarismo. Contrariamente, en el esquema unilineal occidental, con el advenimiento de la sociedad de clases, aparece la estructura vertical y con clases en contradicciones antagónicas *(ibidem)*.

Que la destrucción del comunitarismo tenga necesariamente que significar el establecimiento de una sociedad de clases es algo más que dudoso. Y que la pareja sea la unidad mínima de la sociedad es algo que posiblemente no aceptarán los solteros. Pero, sea como fuere, la mera verificación de la existencia de morales positivas no permite inferir comportamientos éticamente debidos, es decir, una moral crítica. Esto no significa que haya que pasar por alto la diversidad cultural y moral. Por el contrario,

ella es un dato de la realidad actual que no debe ser dejado de lado si se quieren formular principios de validez universal. Es esta diversidad cultural la que fija en nuestro mundo las "circunstancias de la justicia" para usar la expresión de John Rawls. Son estas circunstancias las que deben ser tenidas en cuenta si se aspira a la formulación de principios éticos universales no idealizados, es decir, a una moral crítica que pueda ser compartida por los miembros de las diferentes *Sittlichkeiten,* siempre que estén dispuestos a aceptar criterios mínimos de racionalidad, como los propuestos, por ejemplo, por León Olivé (1987).

Es decir, que de lo que se trata es de encontrar principios que, respetando la pluralidad, puedan ser compartidos por todos los agentes. Ello significa que no serán aceptados aquellos que destruyan la calidad de agentes de los individuos.

La diversidad cultural y étnica que aquí nos interesa es una diversidad que está esencialmente caracterizada por la superioridad técnico-económica del entorno nacional frente a las minorías étnicas. La existencia de esta desigualdad facilita una conducta de coacción y de engaño por parte del entorno nacional, es decir, un comportamiento que apunta justamente a la destrucción de la calidad de agentes morales de los más débiles y vulnerables. Tiene por ello razón Bonfil Batalla cuando observa que el paso de la barrera étnica significa convertirse en un ser "inferior y marginal". Ello explica por qué la reivindicación de la identidad cultural ha sido

> siempre la reacción política deliberada de todo grupo humano, grande o pequeño, amenazado de extinción y subordinación. [...] Reivindicar la propia identidad cultural supone necesariamente que uno cree en la superioridad de su propio patrimonio cultural, con sus valores y sus normas, y que uno rechaza el de los otros [...] (Ananda W. P. Guruge, 1988, pp. 53 *ss.).*

Esta reivindicación es considerada como el único medio de supervivencia de un grupo sometido a una competencia desigual. Ello es, sin embargo, falso: son las condiciones de esta competencia las que hay que modificar. Pero no postulando el relativismo ético-cultural sino justamente al revés: partiendo de la necesidad de aceptar principios de convivencia universalmente válidos, que impidan la instrumentalización de los técnica y económicamente más débiles.

No está de más recordar cuán difícil es definir cuáles son los elementos que constituyen la identidad étnico-cultural, tanto más cuando se trata de pueblos que viven en contacto permanente con otras culturas de las que aceptan con manifiesto entusiasmo productos derivados o secundarios (por ejemplo, la radio, la televisión o la Coca-Cola). Algunos autores, como Miguel Alberto Bartolomé, proponen sustituir el concepto de identidad étnica por el de conciencia étnica, que incluiría elementos heterogéneos de diferentes culturas:

> Pero la conciencia de un pueblo no es sólo una recuperación del pasado, sino la valorización de aquellas formas tradicionales o de relativamente reciente adquisición, que el grupo haya *asumido como propias* en un momento dado de su proceso histórico (Miguel Alberto Bartolomé, 1979, p. 318).

Por ello,

> la forma contemporánea que asuma la cultura de una etnia es tan legítima como cualquiera que haya existido en otro momento de su proceso histórico, siempre que sus protagonistas se identifiquen con la misma *(ibidem,* p. 319).

La legitimidad de la cultura dependería, pues, del consentimiento fáctico de sus miembros. Como he tratado de demostrarlo en otro trabajo *(cfr.* Garzón Valdés, 1989), el recurso al consentimiento fáctico como fuente de legitimidad puede conducir a resultados totalmente inaceptables desde el punto de vista ético.

No necesito exponer aquí mi posición de rechazo pleno al escándalo ético que constituye el tratamiento del indio en América Latina. Posiblemente nadie sufre en este continente con mayor intensidad que el indio las degradantes consecuencias de su vulnerabilidad económico-social. Lo que deseo es más bien expresar mis dudas acerca de la estrategia habitualmente propuesta para superar esta situación, es decir, la que recurre exclusivamente a la afirmación de la identidad cultural. Creo que aquí se establecen equiparaciones falsas como la muy frecuente entre legitimación y legitimidad, u oposiciones supuestamente excluyentes como la que existiría entre relativismo y absolutismo, o jerarquías más que problemáticas, tales como la supremacía de la comunidad sobre el individuo.

Por ello mis dudas no se refieren únicamente a la posibilidad de éxito fáctico de aquella estrategia, sino que también se deben a consideraciones conceptuales y éticas.

Por lo pronto, es aconsejable distinguir entre legitimación y legitimidad de una organización político-social. Mientras que el primer concepto hace referencia a la aceptación de las reglas del sistema por parte de los grupos dominantes (sin que importe su amplitud numérica, raza o sexo), el segundo indica la coincidencia de las reglas del sistema con los principios de la ética normativa. La legitimación así entendida es sinónimo de lo que H. L. A. Hart llama "punto de vista interno" y Max Weber "creencia en la legitimidad". La legitimación es condición necesaria aunque no suficiente de la existencia de un sistema político-social; la legitimidad no es condición necesaria ni suficiente de la existencia de un sistema político-social. Tiene razón Bonfil Batalla (1989, p. 91) cuando afirma:

> Cuando se reivindica políticamente la identidad étnica, como lo hacen actualmente las organizaciones indias de América Latina, no se defiende un derecho abstracto, puramente ideológico, a mantener una cultura distinta [...] Quien asume una identidad étnica está afirmando, simultáneamente, su derecho a participar en las decisiones exclusivas del grupo y a obtener los beneficios que reporta el uso del

> patrimonio cultural colectivo, según las normas y procedimientos que el propio grupo acepta como legítimos.

Pero del hecho de que un grupo cultural considere que sus normas de comportamiento son legítimas, es decir, adopte frente a ellas un punto de vista interno, no se infiere que las mismas poseen legitimidad. Sostener que es posible pasar del plano de las creencias al plano de lo debido es falso, no porque podamos no estar de acuerdo con lo creído sino por razones lógicas. Y si se quiere superar la falacia del paso del ser al deber ser aduciendo que debe ser lo que la gente en una determinada comunidad cree que debe ser, se avanza entonces por una vía sumamente peligrosa (basta pensar en las creencias de los nazis, de los partidarios del *apartheid,* de los fundamentalistas islámicos o de los iroqueses del siglo XVII que consideraban que la tortura era una de las formas más eficaces para asegurar la socialización del torturado) *[cfr.* al respecto Peggy Reeves Sanday, 1986, p. 212].

Tampoco es verdad que la única posición que cabe frente al relativismo ético es la del absolutismo y que si se abandona aquél se cae en la intolerancia. Al contrario, un relativista radical carece de fundamentos para postular la vigencia universal de la tolerancia si es que no quiere autocontradecirse. Entre el relativismo y el absolutismo existe la línea del objetivismo ético, que es la que habré de seguir aquí.

Por último, a diferencia de lo que sostienen los comunitaristas, creo —como Johan Galtung y Anders Wirak (1976, p. 3)— que cuando se trata del desarrollo político, social y cultural no existen "vacas sagradas", como no sean los seres individuales. Es, por ello, correcta la afirmación de David Gauthier (1986, p. 288):

> La idea de que las formas de vida tienen derecho a sobrevivir —una idea expresada en aquella concepción extraordinaria del genocidio cultural— es un recién llegado al escenario moral. Es también una idea totalmente equivocada. Son los individuos los que cuentan; las formas de vida importan sólo como expresión y sustento de la individualidad humana.

La posición comunitarista, si es coherente, conduce fatalmente a la defensa del *statu quo* —cualquiera que éste sea— y es, por lo tanto, paralizante y conservadora por definición. Su consecuencia necesaria es la creación de "esferas de la justicia" (para usar la expresión de Michael Walzer) incomunicadas entre sí. En cambio, si se acepta la prioridad moral del individuo sobre la comunidad, es posible admitir también la posibilidad de justificar éticamente la suplantación de una forma de vida por otra.

Aplicado al tema que aquí nos ocupa, pienso que para superar la posición de coacción y de engaño que padecen los miembros de las etnias indígenas de América Latina hay que adoptar una perspectiva que no confunda legitimación con legitimidad, rechace el relativismo ético y se centre en el individuo concreto de carne y hueso en

tanto agente moral. Y todo esto dentro del marco de un orden político nacional que, al menos programáticamente, pretende ser una democracia representativa. Y digo "pretende" porque justamente la existencia de etnias marginadas contradice una de las condiciones necesarias de la democracia representativa, es decir, la homogeneidad de la sociedad. A este punto quiero ahora referirme.

## *2. Homogeneidad y democracia representativa*

Es bien sabido que la homogeneidad ha sido considerada —desde Edmund Burke hasta Herman Heller— un requisito indispensable de la democracia parlamentaria. Desde luego, en la teoría política existen variados criterios de homogeneidad, algunos de los cuales —como, por ejemplo, los sustentados por Carl Schmitt— presentan rasgos manifiestamente racistas. Mi propuesta de sociedad homogénea es la siguiente:

> Una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente vinculados con la satisfacción de sus necesidades básicas.

La homogeneidad así entendida impide que el principio de la mayoría se convierta en dominación de la mayoría. En efecto, los derechos directamente vinculados con la satisfacción de las necesidades básicas constituyen un "coto vedado" a la negociación y a las decisiones mayoritarias. Toda decisión que intente reducir los límites del "coto vedado" es *prima facie* ilegítima y contradice el concepto mismo de la democracia representativa. Esto significa que quien pretenda reducir el ámbito del "coto vedado" deberá correr con la carga de la prueba y demostrar que esta reducción está justificada por la imposibilidad real de una vigencia efectiva de algunos de los derechos vinculados con las necesidades básicas. Esto es obvio si se recuerda el principio kantiano según el cual deber implica poder ser o hacer.

Bienes básicos son aquellos que son condición necesaria para la realización de cualquier plan de vida, es decir, también para la actuación del individuo como agente moral. Por ello cabe suponer que todo individuo racional está interesado en su obtención y que, en el caso de que los miembros de una comunidad no comprendan su importancia, pueden estar justificadas medidas paternalistas. En efecto, la no aceptación de la garantía de los propios bienes básicos es una clara señal de irracionalidad o de ignorancia de relaciones causales elementales. En ambos casos, quien no comprende su relevancia puede ser incluido en la categoría de incompetente básico. Posiblemente tiene razón Guillermo Bonfil Batalla cuando afirma que las "concepciones mismas de salud y enfermedad corresponden a una manera particular de entender al hombre y a

las fuerzas benéficas y maléficas que pueden ampararlo o perjudicarlo" (1988, p. 90). Los estudios realizados por Margaret Clark sobre la vinculación entre salud, enfermedad y factores culturales y sociales en el enclave mexicano-norteamericano de la ciudad de San José, California *(cfr.* al respecto George M. Foster, 1988, pp. 241 *ss.)* confirman esta afirmación, pero me cuesta aceptar la conclusión general de que ello "legitima (¿siempre?, E. G. V.) las maneras específicas en que es posible restablecer la salud, frente a prácticas médicas diferentes que son legítimas y significativas en otras culturas" (Bonfil, *loc. cit.).* Me inclino a pensar que la vinculación causal entre el bacilo de Koch y la tuberculosis era y sigue siendo "significativa" no sólo en el ámbito cultural germano donde fue descubierta. Y tampoco llega a convencerme la relación causal entre San Gabriel y la lluvia y la conveniencia de su aceptación como parece sostenerlo Miguel Alberto Bartolomé cuando afirma (1979, p. 319):

> Poco importa que San Gabriel aparezca ahora como el jefe de las deidades de la lluvia de los mayas, si los rituales y los sistemas de valores correspondientes continúan orientando las conductas colectivas de los hombres ante la lluvia [...]

En la determinación de las relaciones causales no es verdad que "todo funcione" como propicia Paul Feyerabend. Y como las relaciones causales subyacen en toda regla técnica que indica las vías para conseguir lo que se desea, si se quiere tomar en serio los deseos de la gente, no es posible pasarlas por alto.

No hay duda de que la exigencia de homogeneidad dista mucho de estar satisfecha en los países de América Latina. Ello explica las deficiencias de nuestras democracias y el escepticismo de los representantes de los intereses de los distintos grupos étnicos frente a la posibilidad de superar sus problemas dentro de nuestros marcos políticos nacionales. Pero pienso que las opciones que ofrece la historia y el presente de América Latina son menos convincentes aún.

Si se acepta la definición de homogeneidad social aquí propuesta, la pregunta que de inmediato se plantea es cómo definir más exactamente estos bienes básicos.

Como es sabido, en la discusión ética contemporánea hay dos puntos de partida a los que suele recurrirse en el intento de formulación de principios y reglas de validez universal que aseguren la protección de estos bienes. Uno de ellos es el del consenso (en sus dos versiones de fáctico e hipotético); el otro es el de las necesidades básicas. Por razones que no he de expresar aquí *(cfr.* para más detalles Garzón Valdés, 1989), me inclino por la segunda de estas perspectivas.

En una obra de reciente publicación, Mario Bunge (1989) ha subrayado la vinculación necesaria que existe entre valores y necesidades humanas, ya que aquéllos no pueden existir sin estas últimas; más aún: valoramos algo justamente porque lo

necesitamos. La constatación de una necesidad es algo fáctico y objetivo. Como afirma David Wiggins (1985, § 3; citado según Ruth Zimmerling, 1989, p. 15):

> A diferencia de "desear" o "querer", [...] "necesitar" obviamente no es un verbo intencional. Lo que necesito no depende del pensamiento o del funcionamiento de mi cerebro sino de cómo es el mundo.

Ruth Zimmerling ha observado con razón que la universalidad de las necesidades básicas "reside en sus aspectos 'genéricos' y no en las características de lo que se requiere para satisfacerlas" *(loc. cit.,* p. 16). Esta universalidad no significa, desde luego, que sea posible formular una lista válida y exhaustiva de las necesidades básicas para todas las sociedades y periodos históricos, ya que bajo la categoría "necesidades básicas" hay que incluir no sólo las llamadas "necesidades naturales" (como alimento, vivienda, vestido), sino también las "derivadas" de las respectivas estructuras sociales. Aquí sí desempeña un papel importante la diversidad cultural y puede hablarse de "relatividad" contextual. Es conocido el ejemplo de Adam Smith (1958, vol. II, pp. 351 *s.*) acerca de la vinculación entre las camisas de hilo y la decencia social como criterio de lo que es básicamente necesario:

> Por necesidades entiendo no sólo los bienes que son indispensablemente necesarios para el sustento de la vida, sino todo aquello que las costumbres del país hacen que sea indecente carecer de ello [...] aun para los sectores más humildes. Una camisa de hilo, por ejemplo, no es estrictamente necesaria para la vida. Los griegos y los romanos vivieron, según pienso, muy agradablemente a pesar de que no conocían el hilo [...]. Por necesidades entiendo, pues, aquellas cosas que no sólo la naturaleza sino también las reglas establecidas de la decencia han vuelto necesarias hasta para los sectores inferiores del pueblo.

Zimmerling *(loc. cit.,* p. 20) ha formulado una definición de necesidad básica que puede ser útil en este contexto:

> *N* es una necesidad básica para *x* si y sólo si, bajo las circunstancias dadas en el sistema socio-cultural *s* en el que vive *x* y en vista de las características personales *P* de *x,* la no satisfacción de *N* le impide a *x* la realización de algún fin no contingente —es decir, que no requiere justificación ulterior— y, con ello, la persecución de todo plan de vida.

Aplicado al problema que aquí nos ocupa, dado que las comunidades indígenas no se encuentran, por lo general, aisladas del contexto nacional y éste presenta un grado mayor de desarrollo técnico-económico, la lista de las necesidades básicas derivadas tiene una tendencia a una continua expansión. Su no satisfacción viola el principio de homogeneidad —afecta, por lo tanto, uno de los presupuestos de la democracia representativa— y aumenta el número de los "inferiores y marginados" para usar la expresión de Guillermo Bonfil Batalla. Pero no sólo ello: si se admite que la satisfacción de las necesidades básicas es indispensable para la actuación del individuo como agente

moral, su no satisfacción está éticamente prohibida.

La existencia creciente de necesidades básicas derivadas es una consecuencia inevitable de todo proceso de desarrollo. Para comunidades tradicionales en contacto con sociedades más dinámicas esto significa tener que enfrentarse con la alternativa de, o bien dar satisfacción a las necesidades básicas derivadas, o bien negarse a ello, aferrándose a sus reglas habituales de convivencia. Esta última opción presenta rasgos inconfundibles de autodestrucción. Pretender seguirla en el plano colectivo es éticamente, por lo menos, dudoso, y como estrategia práctica, catastrófico ya que conduce fatalmente a una mayor vulnerabilidad del grupo social. Por su parte, la primera opción implica necesariamente la renuncia total o parcial a formas de vida que un pueblo ha "asumido como propias", es decir, implica poner en peligro la propia identidad, si se acepta la definición de Bartolomé citada arriba. Lo grave es que la aparición de necesidades básicas derivadas no es algo que dependa exclusivamente de los sujetos que tienen que satisfacerlas. Si en el ejemplo de Adam Smith la camisa de hilo era requisito de decencia social, en nuestras sociedades un cierto grado de nivel educativo, la familiarización con relaciones causales de fenómenos cotidianos, son también condiciones de un mínimo de decencia en el sentido estricto de la palabra. Su carencia humilla.

Vistas así las cosas, el aseguramiento de la calidad de agentes morales de los individuos que integran una comunidad nacional culturalmente heterogénea requiere un movimiento en dos direcciones: por una parte, las autoridades nacionales deben promover la homogeneidad asegurando el derecho de todos los habitantes a la satisfacción de todas sus necesidades básicas; por otra, los representantes de las comunidades indígenas deben estar dispuestos a abandonar reglas o principios de comportamiento si, dadas las circunstancias actuales, ellos contribuyen a aumentar su vulnerabilidad.

Esto plantea, desde luego, el problema de saber cuáles son los límites que éticamente están impuestos a la estrategia aquí propuesta. Ello me lleva al tercero de los puntos que quería tratar.

## 3. *Homogeneidad y peculiaridad cultural*

El punto 7 de la Declaración de principios del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas establece que:

> Las instituciones de los Pueblos Indígenas, igual que las del Estado-Nación, deberán estar en congruencia con los derechos humanos internacionales reconocidos, tanto individuales como

> colectivos (*cfr.* Jesús Contreras [comp.], 1988, p. 181).

Ésta es, en verdad, una formulación más del principio de homogeneidad. Pero si este principio ha de valer incondicionalmente, como creo que es la intención de los autores de la Declaración, entonces el punto 5 de este documento, que reza:

> Los usos y las costumbres de los Pueblos Indígenas deben ser respetados por los Estados-Nación y reconocidos como legítima fuente de derechos[...]

o bien es contradictorio con el punto 7, o bien debe haber entre ambos una relación de supra o de subordinación.

Los partidarios del relativismo cultural y ético, si son coherentes, tendrán que sostener que el punto 5 predomina sobre el 7. Pero entonces se verán enfrentados con la contradicción que significa postular la validez relativa de los valores y afirmar, al mismo tiempo, la validez absoluta de los usos y costumbres como fuente de legitimidad. Y si se sostiene la relación de subordinación del punto 5 con respecto al 7, se abandona, desde luego, la posición del respeto incondicionado de las autonomías culturales y habrá que admitir la necesidad de modificar los usos y costumbres que contradigan "los derechos humanos internacionales reconocidos, tanto individuales como colectivos". El artículo 22 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos establece que cada cual ha de gozar de los derechos "económicos, sociales y culturales indispensables para su dignidad y libre desarrollo de su personalidad". Dicho con otras palabras, se afirma aquí el derecho a satisfacer las necesidades básicas. Y como estas necesidades vienen impuestas muchas veces desde afuera, el problema que se plantea es que los medios que ofrecen las respectivas culturas resultan insuficientes para "satisfacer los requerimientos de la vida en sociedad". Esto trae consigo la necesidad de modificar las "estructuras de creencias" del grupo social en cuestión. La creencia en la existencia de una relación causal entre las danzas en honor de San Gabriel y el aumento de las precipitaciones pluviales no es, por ejemplo, una buena base para formular predicciones meteorológicas.

Si se quisieran formular sumariamente los deberes de las autoridades nacionales y de los representantes de las comunidades étnicas, creo que vale lo siguiente:

Con respecto a las autoridades nacionales:

Están, *prima facie,* éticamente obligadas a posibilitar a todos los habitantes el goce de los derechos vinculados con la satisfacción de las necesidades básicas. Éste es el deber de homogeneización. Una sociedad en la que se viola este deber puede ser calificada de indecente.

Con respecto a los representantes de las comunidades indígenas:

Están éticamente obligados a informar a sus miembros acerca de las consecuencias que trae aparejado el rechazo del principio de homogeneidad. Este es el deber de disposición al cambio. Su no aceptación conduce a la transformación de las comunidades indígenas y de los individuos que las integran en "piezas vivientes de museo" (*cfr*. David Gauthier, 1986, p. 296), en "crisálidas, envueltas en un perenne capullo 'cultural'" (*cfr*. Héctor Díaz-Polanco, 1987, p. 17), al aspirar a una reiteración obsoleta de formas de vida que dificultan la participación en el desarrollo general de la humanidad. Este deber puede ser llamado el "deber de dinamización". Su violación permite calificar a la comunidad que la practique como históricamente suicida.

Estos dos deberes: el de homogeneización y el de dinamización trazan el marco de estrategias no sólo éticamente aceptables sino también fácticamente exitosas en las actuales circunstancias. Dentro de este marco se plantea, por supuesto, una serie de problemas concretos.

El deber de homogeneización puede implicar, en algunos casos, la necesidad de su imposición, aun en contra de la voluntad de sus destinatarios. La obligación de escolaridad, por ejemplo, no queda sujeta al consentimiento de los niños o de sus padres; lo mismo vale con respecto a medidas elementales de sanidad. Por ello en la zona comprendida entre la homogeneización y el dinamismo suelen presentarse casos en los que pueden estar justificadas medidas paternalistas. No he de referirme a ellas aquí (*cfr*. para más detalles Garzón Valdés, 1987), sino tan sólo recordar que éstas están éticamente justificadas si y sólo si el destinatario de las mismas es un incompetente básico y no se toman para manipularlo sino para evitarle un mal.

Más difícil de responder es la cuestión de si debe asegurarse a cada comunidad la posibilidad del cultivo escolar y hasta universitario de su propia lengua con fondos del Estado. Si se acepta la tesis de Gonzalo Aguirre Beltrán (1983, p. 13) en el sentido de que la "defensa de la lengua les asegura [a los indígenas, E. G. V.] […] la conservación integrada de su personalidad modal", o la de Salvador Palomino y otros autores (1988, p. 135), quienes afirman que:

> [s]ólo el idioma materno permite expresar nuestro pensamiento con fidelidad. Así, los intentos de explicación mediante el uso del idioma dominante sólo representan aproximaciones […],

el facilitar la enseñanza de la respectiva lengua materna parecería ser un deber que se infiere del de homogeneización, ya que quien no puede expresarse cabalmente en su lengua materna estaría condenado a no poder expresar su pensamiento. Me inclino a creer que esta tarea debe ser llevada a cabo conjuntamente por las respectivas comunidades y el Estado nacional, siempre que aquéllas estén dispuestas también a cumplir el deber de dinamización.

Otro es el caso de la propuesta de Salvador Palomino y otros autores (*loc. cit.*) en el sentido de la implantación de un idioma indígena como lengua franca del continente:

> Por lo mismo, constituye una gran necesidad idear —a nivel de Sur y Centroamérica— que un idioma indio que sirva de lengua franca a nivel regional, al pensamiento de indianidad y sin que ello implique una renuncia al uso del castellano.

La idea no parece muy buena: supongamos que se implante el aimará como lengua franca de la indianidad, ¿qué pasaría con los mayas de Guatemala?; ¿tendrían que aprender entonces no sólo castellano sino también la "lengua franca de la indianidad"? Este tipo de propuestas es insostenible por impracticable o en todo caso por inútil. Sin embargo, es significativo porque pone de manifiesto una actitud bastante frecuente entre quienes sostienen la tesis del relativismo cultural y hasta el rechazo de una cultura nacional a la vez que, paradójicamente, postulan la superioridad incondicionada de lo indígena:

> La única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios (Guillermo Bonfil Batalla, 1981, p. 36).

Estos ejemplos sirven para ilustrar la variedad de casos que pueden presentarse y que requieren siempre una consideración individual. Pero en todos ellos pienso que hay que tener en cuenta los siguientes tres principios:

1. Rechazo del relativismo cultural como fuente de derechos y deberes que exigen aceptación universal.
2. Aceptación del valor del individuo como agente moral.
3. Negación del carácter sacrosanto de las formas de vida colectivas y, por consiguiente, admisión de la posibilidad de su crítica y superación.

El primer principio no significa caer en el fanatismo etnocentrista sino justamente lo contrario: admitir la posibilidad de la formulación de principios y reglas objetivamente fundamentables. El enfoque de las necesidades básicas me parece una vía adecuada para tal efecto.

El segundo principio implica el rechazo del comunitarismo en cualquiera de sus versiones.

El tercero exige la adopción de una actitud crítica frente a las normas de comportamiento y a las creencias vigentes en la comunidad en la que se ha nacido y criado. Exige, pues, la no aceptación del conservadurismo en la medida en que éste pueda anular la capacidad del razonamiento propio, y presupone admitir la posibilidad de que existan formas de vida más valiosas que otras. El criterio más aceptable para

establecer cierta jerarquía entre diversas formas de vida colectivas es el que sostiene que una forma de vida colectiva es superior a otra cuando en ella la posibilidad de coacción y de engaño de sus miembros es menor. La superación de la coacción y del engaño es, dicho con otras palabras, la superación de la debilidad y la ignorancia. Éstas son dos raíces profundas del escándalo ético que significa la situación de buena parte de la población indígena en América Latina. Sólo será posible superar este escándalo si se avanza por la vía de la homogeneización y el dinamismo.

Y una última observación: la tesis aquí sostenida no significa, en modo alguno, sostener la conveniencia del cambio por el cambio mismo o la creencia en el valor incondicionado del progreso. El único criterio que aquí he sostenido ha sido el de la prioridad del individuo como agente moral. Esto implica dos cosas: primero, por ser la satisfacción de las necesidades básicas (naturales y derivadas) una condición necesaria para un desarrollo humanamente decente (como podría decirse parafraseando a Adam Smith), sólo aquellas sociedades que puedan satisfacerlas han de ser consideradas como candidatas posibles para ser incluidas en la lista de formas de vida social y éticamente aceptables. Pero, segundo, como lo que importa no es sólo la existencia decente del individuo sino su posibilidad de actuar como agente moral, es decir, el despliegue de su autonomía personal, entre dos formas de organización social, si ambas satisfacen las necesidades básicas, habrá que preferir aquella que asegure una mayor libertad individual. Ésta es, según pienso, una reformulación aceptable del criterio de preferencia entre formas diferentes de vida, formulado en el párrafo anterior. Implica, por cierto, el rechazo de concepciones holísticas y relativistas. Pero, en modo alguno, significa fijar para todos los tiempos y lugares un modelo único de progreso, como parecen temerlo los defensores del comunitarismo y de las estructuras tradicionales propias de cada etnia. Una cosa es propiciar el dinamismo para superar la marginación y lograr la homogeneidad en el sentido aquí definido y otra muy diferente es sostener la existencia de un único modelo de progreso. Justamente porque la satisfacción de las necesidades básicas en condiciones de libertad personal depende de los datos concretos de cada sociedad, no puede fijarse de antemano una única vía posible de progreso y desarrollo. Lo que sí puede sostenerse sensatamente es que, cualquiera que sea la vía elegida, esta elección no puede realizarse con prescindencia del mundo en torno, justamente porque entre los datos de la realidad de toda sociedad actual hay que incluir necesariamente la estrecha vinculación con formas de vida que, por su propio nivel de desarrollo, tienden a crear permanentemente necesidades básicas derivadas, con el consiguiente perjuicio para quienes no están en condiciones de satisfacerlas. Porque ello es así, siguen en pie los dos deberes básicos de homogeneización y dinamismo, dentro de los cuales habrá que formular estrategias éticamente aceptables y

fácticamente exitosas para superar la situación de etnias que viven en un ámbito nacional técnica y económicamente más desarrollado.

## Bibliografía


Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Lenguas vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de México,* Ediciones de La Casa Chata, México, 1983.

Bartolomé, Miguel Alberto, "Conciencia étnica y autogestión indígena", en *Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. Indianidad y descolonización en América Latina,* Editorial Nueva Imagen, México, 1979.

Benedict, Ruth, "Anthropology and the abnormal", en Rodger Beehler y Alan R. Drengson (eds.), *The Philosophy of Society,* Methuen, Londres, 1978.

Bonfil Batalla, Guillermo, "Introducción a la recopilación de documentos", *Utopía y revolución en el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina,* Editorial Nueva Imagen, México, 1981.

———, "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina", en Jesús Contreras (comp.), *Identidad étnica y movimientos indios,* Editorial Revolución, Madrid, 1988.

Bunge, Mario, *Treatise on Basic Philosophy. Ethics: The Good and the Right,* D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1989.

Carrió, Genaro R., *Notas sobre derecho y lenguaje,* Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1965.

Contreras, Jesús (comp.), *Identidad étnica y movimientos indios,* Editorial Revolución, Madrid, 1988.

Cook, John, "Cultural Relativism as an Ethnocentric Notion", en Rodger Beehler y Alan R. Drengson (eds.), *The Philosophy of Society,* Methuen, Londres, 1978.

Díaz-Polanco, Héctor, *Etnia, nación y política,* Juan Pablos Editor, México, 1987.

Firth, Raymond, *Elements of Social Organization,* Londres, 1951.

Foster, George M., *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos,* trad. de Andrés M. Mateo y Mayo Antonio Sánchez García, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

Galtung, Johan, y Anders Wirak, "Human Needs, Human Rights and the Theories of Development", documento mimeografiado de la UNESCO, SHC.75/WS/55, París, 1976.

Garzón Valdés, Ernesto, "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?", en *Revista Latinoamericana de Filosofia,* vol. XIII, núm. 3, Buenos Aires, 1987.

Garzón Valdés, Ernesto, "Consenso, racionalidad y criterios de legitimidad", en *Theoria,* vol. XI, San Sebastián, 1989.

Gauthier, David, *Morals by Agreement,* Clarendon Press, Oxford, 1986.

Guruge, Ananda W. P., "Identité culturelle et développement. Tradition et modernité", *ífda dossier,* 68, Lyon, 1988.

Herskovits, Melville, *Cultural Relativism,* Nueva York, 1972.

MacIntyre, Alasdair, "Is Patriotism a Virtue?", University of Kansas, Department of Philosophy, 1984.

Magnis-Suseno, Franz, *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral,* R. Oldenbourg Verlag, Munich/Viena, 1981.

O'Neill, Onora, "Ethical Reasoning and Ideological Pluralism", en *Ethics,* vol. 98, núm. 4, 1988.

Olivé, León, "Racionalidad y legitimidad política", *Doza,* núm. 4, Alicante, 1987.

Palomino Flores, Salvador, *et al.,* "Filosofía, ideología y política de la indianidad", en Jesús Contreras (comp.), *Identidad étnica y movimientos indios,* Editorial Revolución, Madrid, 1988.

Patzig, Günther, *Ética sin metafísica,* trad. de Ernesto Garzón Valdés, Editorial Alfa, Buenos Aires, 1975.

Reeves Sanday, Peggy, *El canibalismo como sistema cultural,* trad. de Gaspar Ibáñez Monge, Editorial Lerna, Barcelona, 1987.

Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* 2 vols., J. M. Dent & Sons Ltd., Londres, 1958. [Hay edición del Fondo de Cultura Económica.]

Wiggins, David, "Claims of Need", en Ted Honderich (comp.), *Morality and Objetivity. A Tribute to J. L. Mackie,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985.

Zimmerling, Ruth, "Necesidades básicas y relativismo moral", *Doxa,* núm. 7, Alicante, 1990.

# Ética etnocéntrica y ética universal

David Sobrevilla

# I

Quisiera recordar aquí ante todo la distinción habitual entre ética y moral: la primera es la disciplina filosófica que se ocupa, especialmente desde la Edad Moderna, de la fundamentación de las costumbres refiriéndolas a valores, normas o procedimientos de justificación, o de la justificación de los valores, normas o procedimientos mismos. En cambio, la moral tiene que ver con las propias costumbres, pero no en general sino en cuanto están relacionadas precisamente con ciertos valores, normas o procedimientos. No obstante, a veces se emplea la palabra moral en el sentido de ética.

Al igual que la filosofía misma, la ética es *en un sentido estricto* una creación occidental. Tanto su nombre como ella misma en tanto disciplina se remontan a Aristóteles, quien habla de teoría ética (ἠθικὴς θεωρίας), de libros éticos (ἠντοῖς ἠθικοῖς) y de pragmatía ética (ἠθικὴ πραγματεία) *(cfr.* J. Ritter *et al., Historisches Wörterbuch der Philosophie,* t. 2, pp. 759 *ss.*). Con la palabra "ético" se refería el Estagirita al siguiente problema surgido de la discusión de Sócrates y Platón con los sofistas: que la justificación de las costumbres e instituciones de la polis por su origen patriarcal es insuficiente. Los sofistas habían defendido que "lo bello y lo justo" no eran algo natural sino producto de sólo una convención. Desde entonces la filosofía ha tratado de justificar las costumbres en una permanente confrontación con el escepticismo y el relativismo.

Es probable que el origen occidental de la ética la haya llevado a configurarse como una disciplina etnocéntrica y, más precisamente aún, eurocéntrica. La noción de "etnocentrismo" fue propuesta por el sociólogo norteamericano W. G. Sumner en 1906; según este autor, toda unidad étnica tiende inevitablemente —por lo menos hasta cierto punto— a imponer su propia visión en relación con el *"in-group" y con* los *"out-groups".* *"Each group nourishes its own pride and vanity* [...] *and looks with contempt on outsiders. Each group thinks its own folksways the only right ones* [...]" (cit. en Ritter *et al., id.,* t. 2, p. 811). Por etnocentrismo yo quiero entender, en el contexto de esta ponencia, la tendencia a suponer la propia perspectiva cultural como la privilegiada, si no la única, para considerar cierto problema o conjunto de problemas. Con frecuencia sucede que esta perspectiva diverge de otras por corresponder a una realidad distinta. En este sentido, cuando sostengo que la ética ha sido hasta ahora una disciplina etnocéntrica y, más precisamente aún, eurocéntrica, lo que quiero decir es: 1) que ella ha nacido del intento de fundamentar las *costumbres e instituciones europeas, y* 2) que en este intento la ética precedente se ha constituido como una perspectiva que pretende ser universal, pero que sólo tiene una pseudouniversalidad y no una universalidad genuina.

Mas en los siglos XIX y XX la cultura occidental debió admitir algo que en realidad siempre supo pero reprimiéndolo: que hay otras perspectivas de los problemas y que en este sentido la suya no es privilegiada de por sí ni única, y que esto se debe en gran medida a que las realidades a las que correspondían las otras culturas son distintas a la suya propia, a la realidad occidental. En el caso de la ética, lo que ha sucedido es que a partir de los dos últimos siglos se ha hecho inocultable: *1)* que las otras culturas tienen costumbres e instituciones diferentes, y *2)* que sus integrantes se han hecho ideas más o menos precisas sobre lo que en sus respectivas culturas se consideraba un comportamiento correcto. Así resulta que se ha debido comprobar que no sólo las costumbres de los pueblos no-occidentales son divergentes, sino también que *en un sentido amplio* han existido en ellos otras "éticas" diferentes de la occidental (o de las occidentales). Por cierto: se trata de éticas no tan elaboradas, donde los problemas de fundamentación no han estado en un primer plano y donde sobre todo existe una dependencia manifiesta de la ética con respecto a la religión *(cfr.* por ejemplo el libro de Peter Antes *et al., Ethik in nichtchristlichen Kulturen).*

Que se haya hecho evidente la existencia de culturas no europeas y su diversidad respecto de la cultura occidental, por ejemplo en cuanto a sus costumbres e instituciones, ha conducido en muchos casos al resurgimiento del viejo problema del relativismo cultural y, en especial, el del "relativismo ético". Es legítimo plantearse esta cuestión a este propósito, pero nosotros queremos más bien considerar la situación a que da lugar la diversidad cultural desde otro punto de vista. Dada la diversidad de normas morales existentes en las distintas culturas, ¿es posible encontrar normas morales universales?, ¿es posible una ética universal?, ¿cuáles serían sus condiciones y su alcance? En la ética alemana contemporánea existen algunos intentos de ofrecer una respuesta a estas preguntas. De entre ellos yo quisiera considerar aquí dos: la ética discursiva en su versión habermasiana y el planteamiento de Ernst Tugendhat.

## II

Según Jürgen Habermas, su ética discursiva puede ser caracterizada por los siguientes rasgos kantianos: *deontológica, cognitivista, formalista y universalista.* Deontológica porque su propósito es tan sólo justificar las acciones a la luz de normas válidas o la validez de las propias normas a la luz de principios que merecen ser reconocidos, y no los problemas de la vida buena. La ética del discurso entiende la corrección o rectitud de los mandatos o normas por analogía con la verdad de una proposición asertórica. Es una ética cognitivista porque responde a la pregunta de cómo se pueden fundamentar o justificar las proposiciones normativas: mediante un procedimiento formal. En este sentido, la ética discursiva no se refiere al contenido sino a las formas de las proposiciones. El procedimiento ideado por Habermas es un procedimiento de argumentación moral que se resume en el principio *D* (discursivo): "Sólo pueden pretender validez aquellas normas que pueden encontrar la aceptación por parte de todos los afectados como participantes en un discurso práctico". Una norma sólo puede encontrar aceptación entre los participantes —efectivos o virtuales— de un discurso práctico, si todos pueden aceptar sin coacción las consecuencias primarias y secundarias que surgen previsiblemente de su cumplimiento universal a fin de satisfacer los intereses de cada individuo —Habermas denomina a esta regla de argumentación principio de universalización *(U)*—. Finalmente, según nuestro autor, su ética discursiva es universalista porque no corresponde a las intuiciones de una determinada cultura o época, sino que vale en general: todo aquel que hace seriamente el ensayo de participar en una argumentación admite implícitamente presupuestos pragmáticos universales con un contenido normativo. Del contenido de estos presupuestos normativos se puede derivar el principio moral, cuando uno sabe qué significa justificar una norma de acción.

Por su estirpe kantiana, la ética discursiva puede ser objeto de las mismas objeciones que Hegel dirigiera contra la ética de Kant. Habermas la examina señalando que no la invalidan. Únicamente la afectan en cuanto a problemas que todavía no han podido ser resueltos en general: en cuanto la ética del discurso separa la forma del contenido de los juicios morales, sólo considera los aspectos normativos y no cuestiones evaluativas; en cuanto ella no ha encarado satisfactoriamente hasta hoy los problemas de aplicación de las normas mediante la razón práctica; en cuanto prescinde del mundo de la vida, no toma en cuenta que muchas sociedades no presentan las condiciones indispensables para el ejercicio del discurso práctico. En ellas las malas condiciones sociales, materiales y políticas hace tiempo que ya han dado una respuesta

a las preguntas morales. Además, la ética discursiva no puede ponderar el interés de los afectados ya desaparecidos, ni tampoco examina los problemas éticos planteados por la ecología.

En algunos de sus trabajos éticos Habermas ha recogido y reelaborado algunos de los resultados de la filosofía y psicología del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg. En su opinión, podemos captar el desarrollo de las competencias cognitivas no sólo del individuo, sino de sociedades enteras como un proceso de aprendizaje. El desarrollo de las estructuras normativas no refleja simplemente el despliegue de las fuerzas productivas, sino que en verdad marca el paso de la evolución social. En este sentido, el desarrollo de la conciencia práctica normativa sigue su propia lógica estableciendo nuevas formas de integración social que posibilitan la implantación de fuerzas productivas nuevas, o la producción de nuevas fuerzas, y el incremento de la complejidad social. Habermas apoya el planteamiento de Kohlberg de que el grado más alto de desarrollo moral es el estadio 6, pero cree que las instituciones morales que aquí se expresan no son las de la justicia y la benevolencia, sino las de la justicia y la solidaridad. No se trata aquí de reconciliar a Kant con Aristóteles, sino de demandas complementarias; antropológicamente toda ética tiene que solucionar dos tareas: proteger la integridad del individuo y las relaciones intersubjetivas. Según Habermas, aunque las ideas de justicia y solidaridad hayan estado presentes también en las concepciones éticas de las sociedades premodernas, entonces estaban limitadas al mundo de la vida del caso. Sólo fue posible romper estos límites cuando los discursos fueron institucionalizados en las sociedades modernas, ya que las argumentaciones se extienden de por sí en relación con cualquier mundo de la vida.

¿Es la ética del discurso de Habermas una ética genuinamente universal? Las virtudes de este planteamiento son muchas y aquí no podemos enumerarlas todas, pero sí quisiéramos mencionar dos: haber puesto de manifiesto que el ejercicio del discurso práctico está ligado a la existencia de ciertas condiciones sociales, materiales y políticas mínimas; y el sugerir que hay un desarrollo de competencias cognitivas referidas a lo moral también en el caso de sociedades íntegras. Pero estos mismos aciertos de la ética del discurso muestran que es difícil considerarla como una ética universal: no se ha planteado el problema que representa el que sólo sea válida para sociedades desarrolladas, y sostiene injustificadamente que el desarrollo moral de las sociedades se produce con una escala que tiene en su estadio más alto intuiciones morales surgidas en Occidente. Por lo demás, ya se han mostrado —por ejemplo por A. Wellmer— las dificultades que entraña aplicar el procedimiento de universalización de las normas ideado por Habermas. Estas dificultades sólo aumentan cuando se comparan normas morales procedentes de culturas distintas. Richard Brandt recuerda que entre los

romanos no era correcto dar una muerte piadosa al propio padre y que en cambio los esquimales tenían una opinión contraria (*cfr*. *Teoría ética,* p. 120). ¿Cómo encontrar en este caso la aceptación de todos los participantes efectivos y virtuales del discurso práctico? Finalmente, constituye un evidente recorte de la universalidad de la ética el que la ética discursiva no tome en cuenta los problemas planteados por los daños ecológicos.

## III

Las ideas éticas de Ernst Tugendhat han tenido un desarrollo considerable que está marcado: *1)* por sus conferencias en Princeton, "Tres lecciones sobre problemas de ética" (1981); *2)* por sus "Retractaciones" (1983) a propósito de las críticas que le dirigiera U. Wolf; y *3)* por su ponencia "Una nueva concepción de filosofía moral" (1986). Nos referiremos sumariamente a todos estos textos, pero sobre todo al último.

En sus "Tres lecciones sobre problemas de ética" elige Tugendhat primero un acceso semántico investigando el significado de la palabra "bueno". En los juicios evaluativos empleamos esta palabra como un predicado simple o un adjetivo atributivo. Inicialmente Tugendhat analiza el uso predicativo de "bueno", pero sin resultados positivos. Luego realiza un segundo intento de indagación examinando las normas morales: son normas sociales, o sea normas cuya transgresión acarrea una sanción, pero que se distinguen de otras normas sociales porque aquí la coacción está fundamentada o justificada, es decir, que se adopta libremente. Una norma está fundamentada cuando es buena para el individuo o la colectividad. Antes se apoyaba la "bondad" de una norma en "verdades superiores": una norma era buena por ser querida por Dios o porque era útil para toda la comunidad. Pero la Ilustración ha erosionado la validez de estas verdades superiores, de modo que actualmente hay que postular una moral mínima. Desde este punto de vista, Tugendhat sostiene que el hecho de que una norma sea buena significa que es buena para todos por igual.

En sus "Retractaciones" el autor siguió otro camino, debido a la objeción de U. Wolf de que antes había fundamentado no una moral, sino un modelo contractualista: un sistema jurídico sobre una base moral. La nueva vía elegida por Tugendhat consiste en investigar el significado atributivo de la palabra "bueno". Según su propuesta, cuando hablamos de una "persona buena" lo que queremos decir es que dicha persona lo es no por esta o aquella cualidad, sino porque simplemente existe. En el caso de las normas morales, son buenas y yo me someto a ellas porque quiero ser afirmado en mi existencia por los otros. Aquí se trata de una moral del respeto recíproco con un carácter residual: esta moral surge cuando todos los otros puntos de referencia morales han desaparecido, quedando sólo el hecho de saberse uno entre todos y el de la sanción que se espera de los demás: la estima o desestima.

En su ponencia "Una nueva concepción de filosofía moral" ha dado Tugendhat un paso más allá de su planteamiento ético. Según el autor un sistema moral consiste en un sistema de reglas que existen en virtud de la presión social que aquellos que la ejercen consideran justificada por medio de un valor fundamental con el que se identifican.

Que una moral sea justificada significa que cada persona tiene una buena razón para someterse a este conjunto de reglas. Este concepto de un conjunto de reglas no corresponde a ninguna moral histórica determinada, sino que es un concepto formal de moral al cual bien pudiéramos denominar una cuasi-moral. Comparada con las morales históricamente dadas, a la cuasi-moral le falta: el concepto del valor personal del individuo —pues en ella a la transgresión de las reglas sólo corresponde el castigo —; que aquí no hay lugar para sentimientos de indignación, vergüenza y culpabilidad; y asimismo el concepto de la justicia distributiva, porque esta última noción supone que cada persona tiene un valor.

El concepto de la cuasi-moral puede servir para entender el concepto pleno de moral. El uso predicativo de "bueno" tiene que ser referido a su uso atributivo: si alguien está haciendo algo bueno es porque está actuando como actúa una persona buena. Este empleo atributivo de "bueno" (y malo) tiene que ser entendido en conexión con la gente.

El hacer algo bien consiste en obtener el aprecio social, lo que lleva a la autoestima o respeto, y el hacerlo mal consiste en sentir vergüenza por lo que se hace. La vergüenza moral se diferencia de otros tipos de vergüenza social por estar realzada por la indignación. Según Tugendhat, el primer sentimiento moral es la vergüenza y no la culpabilidad.

Quien se avergüenza por algo experimenta la pérdida de su valor, mientras el que se siente culpable habitualmente hace esta experiencia debido a la infracción de una regla dada por la autoridad —aunque en algunos casos, como en las injurias, puede faltar la autoridad—. La vergüenza conduce pues a la experiencia de la pérdida del *status* moral; en cambio, en la culpa se lo mantiene. La indignación moral se fundamenta en el respeto que consiste en reconocer el valor que los otros tienen como personas —o como miembros de una sociedad—. "Es este respeto lo que se vuelve indignación cuando las reglas que están relacionadas con este valor son infringidas. Alternativamente se puede decir que la sanción consiste en el temor de la vergüenza básica —donde una persona pierde ante sí misma su valor como persona—."

Según Tugendhat, en las morales tradicionales las reglas morales estaban basadas en valores fundamentales que a su vez se apoyaban en verdades superiores. Pero en la situación histórica actual, las verdades superiores han ido desapareciendo, o pueden no ser aceptadas por sociedades distintas a aquellas donde se las admite. Parece, por lo tanto, que hay que buscar un común denominador que ya no puede ser una verdad superior. En consecuencia, o dejamos de hablar de moral dándonos por satisfechos con una cuasi-moral, o encontramos un fundamento sólido que nos permita establecer una moralidad moderna y universal sin religión ni verdades superiores.

Para establecer esta nueva moral Tugendhat cree poder comprobar que luego de la desaparición de las verdades superiores permanecen los sentimientos de vergüenza e indignación. Aún más: en la nueva situación histórica generada, estos sentimientos no tienen por objeto sólo un grupo histórico determinado, sino que la comunidad moral se universaliza: todos son personas con un valor propio y no instrumental. Porque toda la gente tiene ahora el mismo valor, la concepción de justicia de esta nueva moral tiene que ser igualitaria.

Reconocer que los demás tienen un "valor intrínseco" y no un valor meramente instrumental significa admitir que su vida es para ellos lo que la mía es para mí. Todas las cosas pueden tener un valor instrumental para mis deseos e intereses, pero no mi vida, ya que gozar de ella es el fin de todos mis otros fines. Reconocer a los otros significa que estamos obligados a respetarlos: su vida es para ellos lo que la mía es para mí.

Las consecuencias de este respeto son deberes negativos y positivos (Gert). Los negativos son no hacer daño, no incumplir las promesas y no mentir, y los positivos prevenir el daño —el hacer el bien se deja a los individuos mismos—. Según Tugendhat, tenemos no sólo deberes negativos sino también positivos con respecto a todos los otros. Los deberes positivos no pueden ser practicados solitariamente —la moral personal y la justicia política van juntas—. El Estado tiene el deber de garantizar que toda la gente pueda tener los mismos derechos a la libertad y a los recursos y a no ser explotada. Nuestro deber *moral* consiste en que el Estado esté estructurado de tal manera que la justicia se encuentre garantizada: que todo el mundo tenga derecho a "igual asistencia y respeto" (Dworkin).

La comunidad moral está constituida según Tugendhat por todas las "personas" definidas por el criterio de ser seres con voliciones de segundo orden (H. Fankfurt). De esta comunidad no debemos excluir a los seres no humanos como los animales. Para ello el autor propone tomar en préstamo de Schopenhauer la compasión como una condición necesaria —pero no suficiente, contra lo que creía Schopenhauer— de la moral: la capacidad de experimentar compasión es previa a la capacidad del respeto.

¿Es la ética de la vergüenza y del respeto recíproco de Ernst Tugendhat una ética genuinamente universal? La parte destructiva de esta ética nos parece impecable: Tugendhat ha sabido ver bien que las morales que él llama tradicionales son hoy en día insostenibles: se basaban en la religión y en "verdades superiores" y estaban restringidas a determinados círculos nacionales y culturales. Asimismo, es positiva la fijación de requisitos que efectúa para una moral pos-tradicional genuinamente universal: debe referirse a todos los pueblos y culturas y no excluir a los seres no humanos. Pero la parte constructiva de esta ética nos parece muy discutible: primero, Tugendhat basa su

planteamiento en la primariedad del sentimiento moral de la vergüenza, negando al mismo tiempo que la culpa sea un sentimiento más original en algunas culturas, como afirman los antropólogos, lo que es problemático. Segundo, el autor sostiene asimismo que la vergüenza es el primer sentimiento que aparece en los niños, lo cual también es debatible. En cualquier caso, estos dos puntos pueden dar pie a señalar que Tugendhat comete la falacia naturalista (C. Pereda). Tercero, el autor equipara en su planteamiento a los seres humanos y no humanos. Cuarto, extrae algunas consecuencias inadmisibles (A. Gómez-Lobo) como que la eutanasia voluntaria e involuntaria y el infanticidio están moralmente permitidos cuando se los comete en seres no conscientes y no se ocasionan más sufrimientos.

## IV

Pienso que los intentos tanto de Jürgen Habermas como de Ernst Tugendhat de constituir una ética universal no pueden considerarse satisfactorios. No obstante, sus esfuerzos muestran que es posible y necesario plantearse una ética semejante. De nuestra exposición y de los esfuerzos habermasiano y tugendhatiano se puede extraer como conclusión que las condiciones para constituir una ética genuinamente universal son hoy en día las siguientes: *1)* Dicha ética no debe ser etnocéntrica, o sea, que no debe pretender imponer una perspectiva cultural o étnica determinada como la perspectiva privilegiada o la única para tratar los problemas éticos. *2)* Una ética universal no debe apoyarse en convicciones religiosas o en lo que Ernst Tugendhat denomina "verdades superiores", sino en razones que se puedan exponer y debatir. *3)* Una ética semejante no debe referirse tan sólo a los seres humanos sino también a la naturaleza —en una extensión que no podemos determinar aquí—.

Finalmente, quisiera concluir con un *caveat:* no hay que exagerar la importancia presente de una ética universal y renunciar apresuradamente en su nombre a las éticas etnocéntricas. Una ética genuinamente universal se ha hecho hoy en día necesaria en virtud de que ha aumentado la conciencia de la existencia de otras culturas y naciones con costumbres y normas muy diferentes. Sin embargo, es muy probable que por mucho tiempo todavía sigan conservando su validez las éticas etnocéntricas nacionales o culturales.

## Bibliografía


Antes, Peter, *et al., Ethik in Nichtchristlichen Kulturen,* Kohlhammer, Stuttgart, 1984.

Brandt, Richard, *Teoría ética,* Alianza, Madrid, 1982.

Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln,* Suhrkamp, Francfort, 1983.

———, "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auf die Diskursethik zu?", en W. Kuhlmann (comp.), *Moralität und Sittlichkeit,* Suhrkamp, Francfort, 1986, pp. 1637.

———, "Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zur Diskussion über 'Stufe 6'", en W. Edelstein y G. Nunner-Winkler (comps.), *Zur Bestimmung der Moral,* Suhrkamp, Francfort, 1986.

Ritter, J. *et al., Historisches Wörterbuch der Philosophie,* t. 2: D-F, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, *1972.*

Tugendhat, Ernst, *Probleme der Ethik,* Reclam, Stuttgart, 1984.

———, "Una nueva concepción de filosofía moral", en D. Sobrevilla (comp.), *Derecho, ética y política,* Siglo XXI-UNAM, México (en prensa).

Wellmer, Albrecht, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik,* Suhrkamp, Francfort, 1986.

# Reflexiones hermenéuticas en torno de "ética y diversidad cultural"

Carlos B. Gutiérrez

Un diálogo de antropólogos y filósofos acerca de "ética y diversidad cultural" —ahora que la antropología se va despojando del aura del exotismo para convertirse en disciplina integradora de manejo crítico y ahora que la filosofía está tan cierta de los límites de su competencia— es una buena oportunidad no sólo para cotejar los planteamientos universalizantes de la reflexión filosófica de la moral con el creciente acervo de conocimientos de lo que han sido y son el hombre y la cultura, sino también para convenir que no se pueden seguir manteniendo separadas las teorías de la moral en tercera y en primera personas, separación de la que se nutre el enfrentamiento de absolutismo y relativismo. En el momento en que ninguna teoría filosófica puede ya pasar por alto su propia relatividad, antropología y filosofía tienen que complementarse en el estudio de los fenómenos éticos.

El tema "diversidad cultural" ha sido seguramente objeto de mucha investigación en los países americanos con alto porcentaje de población indígena, como México y Perú. En países de mayor fusión étnica la "concientización" del tema ha sido diferente. Por eso referiré brevemente la discusión que los antropólogos están planteando en Colombia, país mestizo por excelencia, precisamente en torno del mito del mestizo único, mito que además de hacer invisibles a algunas etnias dispensa del trabajo de considerar heterogeneidades en la legislación nacional. No hay que olvidar cuánto se ha hablado, también en Colombia, de una "raza cósmica" para sugerir que el mestizaje ha abolido las diferencias que marcaron la pirámide social del periodo colonial.

La discusión se inició en las "mesas de trabajo" convocadas por el gobierno y por el Movimiento 19 de Abril (M-19) dentro de las negociaciones que acaban de concluir para la reintegración de este grupo guerrillero a la vida política institucional del país, hecho que se explica en parte por la circunstancia de que más de la mitad de los alzados en armas opera en "territorios étnicos". Es de notar que nuestros "grupos étnicos" abarcan no sólo 5% nacional de población indígena, cuyos cabildos y resguardos son reconocidos, sino también a pueblos negros de los litorales —especialmente en la costa

del Pacífico— y a campesinos blancos y mestizos que, huyendo de las guerras "civiles" del siglo XIX y de la "violencia" del siglo XX, se internaron por territorios de la Orinoquia y de la Amazonia.

La retrospectiva muestra que el ordenamiento jurídico colombiano "ha exigido que la gente renuncie a su identidad y hable español, que sea cristiana, crea en la misma épica de la Conquista, Colonia e Independencia y afirme ser de la misma raza".[1] En general, las legislaciones de las repúblicas latinoamericanas se esforzaron desde un primer momento por llenar el espacio más o menos abstracto del Estado con una identidad colectiva, con uniformación nacionalista. Se insistió en el "hispanismo" —ratificado en la Constitución colombiana de 1886— que apuntalaba las instituciones de educación y adoctrinamiento para grabar en la conciencia y en la subconciencia de los nacionales la superioridad de una raza, suponiendo que nuestros pueblos sólo llegarían a la democracia si llegaban a ser idénticos, dándose así la paradoja de que muchos hayan tenido que renunciar a su identidad cultural para adquirir derechos ciudadanos. La Iglesia, las sectas misioneras y los medios de comunicación han hecho el resto para dimensionar la insignificancia de las etnias y erosionar cada vez más su autoestima.

La historia colombiana reciente no es escasa en ejemplos de la volatilidad de los derechos de las etnias nativas, como es el caso de declarar baldías muchas tierras de indios y negros o el del fracaso anunciado de la reivindicación de tierras por parte de ellos a raíz de la falta de cooperación de bancos y agencias estatales.

Frente a este orden de cosas los antropólogos colombianos se declaran "militantes de la defensa de una forma de igualdad que sea garante de diversidad" con base en "la lección evolutiva" según la cual cuantos más instrumentos y recursos culturales tenga una colectividad, mayores serán sus posibilidades de éxito en la respuesta a los cambios que impone la vida. Conscientes de que la diversidad cultural, como afirma Jacobs, es "el seguro contra la incertidumbre" del porvenir, y conscientes de que la monotonía cultural compromete la supervivencia, expresan sus reservas ante programas que buscan uniformar la conducta humana y abrigan la esperanza de que "algún día estemos guiados por un nuevo marco constitucional que dentro de la unidad nacional le dé cabida, legitimidad y permanencia al derecho de ser diverso en lo sociorracional, lo económico, lo lingüístico y lo religioso".[2]

El testimonio de los antropólogos colombianos concluye allí donde, a nuestro juicio, se plantean los más amplios y apremiantes interrogantes del momento: ¿cómo implantar un federalismo cultural en el seno de naciones convertidas en satélites dentro de un sistema de aculturación mundial? ¿Cómo afirmar las diferencias de grupos y de subgrupos en el ámbito de la televisión universal? ¿Cómo defender lo que a la luz de los "imperativos" de la integración económica del mundo se ha vuelto indefendible?

¿Cómo insistir en particularidades cuya abolición es tenida por condición indispensable de desarrollo y progreso?

Se trata una vez más de la contratensionalidad entre lo universal y lo particular que anima a la reflexión filosófica desde los tiempos griegos. De ahí que esta reflexión siga teniendo como polos de referencia a Kant y Aristóteles.

Para Kant, como es sabido, la moralidad sólo destella en aquellos momentos excepcionales en los que, superando toda dependencia de afectos e inclinaciones y venciendo todos sus intereses personales, los seres humanos logren que el principio según el cual actúan gane universalidad absoluta. Empeñado como estaba en rescatar la filosofía moral de quienes la reducían a un análisis de la búsqueda de la felicidad, a Kant le cabe el mérito de haber recuperado el elemento de incondicionalidad formal del deber ser; pero a un precio muy alto que incluye, entre otras cosas, el desprecio de cualquier aporte de la antropología a la razón práctica. "¿No se cree que es de la más urgente necesidad el elaborar por fin una filosofía moral pura, que esté enteramente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y perteneciente a la antropología?",[3] se pregunta Kant, sabiendo que aun cuando esa filosofía moral "sea aplicada al hombre, no aprovecha lo más mínimo el conocimiento del mismo —antropología— sino que le da, como ser racional, leyes *a priori*".[4]

Notables son también los presupuestos histórico-conceptuales de la teoría kantiana de la moral. Recordémoslos brevemente. La *Crítica de la razón pura* había mostrado que lo decisivo en el conocimiento científico del mundo es lo que porta el entendimiento mismo prescindiendo totalmente de lo empírico, por ser allí y sólo allí donde se dan los juicios universales y necesarios, es decir, los juicios que no permiten excepción alguna. Tal es el reino de lo *a priori,* de las leyes de que se vale el científico para obligar a la naturaleza a que responda a sus preguntas.

La fundamentación de la moral sigue un lineamiento análogo. Lo que todos conocemos como "deber ser" en la vida diaria está siempre en función de particularidad, es decir, al servicio de fines subjetivos concretos. El verdadero "deber ser", por el contrario, sólo se podrá encontrar en un ámbito completamente distinto del de la racionalidad práctica cotidiana: en el ámbito de la razón pura, de la Razón con mayúscula, "independientemente de toda experiencia",[5] donde, libre de la tiranía de las inclinaciones humanas y libre de todo contenido real, esplende la lógica de la universalidad incondicionada, único fundamento posible de la moralidad según Kant.

Gracias a su vacuidad el imperativo categórico puede emular en universalidad la noción de "ley" de la razón teórica.

"El imperativo categórico puede expresarse así: obra según máximas que puedan al

mismo tiempo tenerse por objeto a sí mismas, como leyes naturales universales."[6] Armado del principio *a priori* de la moral, el filósofo deja por fin de temerle a la particularidad y a la sagacidad tan humanas que viven en búsqueda de subterfugios para birlarse la universalidad. Como la ley científica, el imperativo categórico no conoce excepción. "Pues sólo la ley lleva consigo el concepto de una necesidad incondicionada y objetiva y, por tanto, universalmente válida, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación."[7] Por lo que vamos viendo, parecería que la racionalidad moral kantiana quedara por fuera del alcance de los mortales, pecadores y sensuales. Kant, a pesar de ser prusiano o precisamente por serlo, sabía muy bien de "la fragilidad e impureza de la naturaleza humana",[8] sabía que el ser humano siempre estará sometido a la determinación de sus afectos e inclinaciones y que, por tanto, "es imposible derivar la existencia real del imperativo categórico de las propiedades específicas de la naturaleza humana".[9] Más aún: "Es en realidad absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber".[10]

Para resolver semejante antinomia práctica, es decir, para reconciliar la pureza racional del imperativo moral en su universalidad absoluta con las flaquezas particularistas del hombre de carne y hueso, Kant vuelve a acudir al expediente del que ya se había valido para manejar las antinomias de la razón teórica, expediente de eminente raigambre platónico-cristiana: el hombre es declarado ciudadano de dos mundos. Del mundo sensible y del mundo inteligible. El concepto de este mundo inteligible "es sólo un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para pensarse a sí misma como moral".[11] Tal punto de vista nos permite imaginarnos libres de los mecanismos de la causalidad, libres de determinaciones naturales para así poder atender sin traba alguna el llamado universalista de la razón.

La idea de la libertad "cuya realidad objetiva no puede exponerse en ninguna experiencia posible"[12] se convierte en la "suposición necesaria" de la teoría kantiana de la moralidad ya que sólo en gracia de ella puede hablarse de la autonomía de la voluntad que, libre ahora de condicionamientos terrestres, puede autoimponerse el ideal incondicionado de universalidad. De esta manera la razón, que en el campo teórico se había erigido en tribunal de la naturaleza, adopta ahora en el campo moral el papel de legislador, de un legislador reminiscente, del legislador divino, que más que dar o darse una ley es simplemente idéntico a ella.

No vamos a abundar en otros aspectos de la fundamentación kantiana de la moral que han sido expuestos críticamente a partir de Hegel. Al formalismo de Kant le cabe el

mérito de haber puesto en evidencia el revoltijo de motivos pragmáticos y morales que en tiempos del Iluminismo se hizo valer como una forma superior de moralidad. Nosotros nos hemos limitado a mostrar que la reivindicación formal de la incondicionalidad del deber en la filosofía de Kant está a su vez fuertemente condicionada por dos presupuestos históricos bien concretos: la concepción físico-matemática de la aprioridad y el cristianismo.

Habermas, transformador intersubjetivo de la filosofía moral de Kant, aludió recientemente al segundo de estos presupuestos al afirmar que:

> No creo que nosotros como europeos podamos comprender seriamente conceptos como los de moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación [...] sin apropiarnos la sustancia del pensamiento histórico salvífico de origen judeo-cristiano.[13]

Volvámonos ahora hacia la *Ética* de Aristóteles, el otro polo de la reflexión filosófica moral, que se orientó más hacia los contenidos sustanciales de la eticidad y al caso normal de la observancia de los usos que hacia el caso excepcional del conflicto heroico entre deber ser y voluntad, buscando con ello superar la unilateralidad del intelectualismo platónico.

El concepto fundamental de "*ethos*" (lo usual, las costumbres) indica ya que la virtud no sólo radica en el saber y que la posibilidad del saber ético depende más bien de cómo sea uno (ἕξις), lo cual a su vez está previamente determinado por la formación y la socialización, por las formas de vida comunitarias.[14] Aristóteles está más atento a la determinabilidad de nuestro ser ético, a la dependencia de toda decisión individual de sus determinantes prácticos y sociales, que a la incondicionalidad de los fenómenos éticos.

El análisis aristotélico de la prudencia[15] ve en el saber ético un modo del ser ético mismo, inseparable por lo tanto de la concreción global que los griegos llamaron *ethos*. El saber ético conoce lo viable, lo que una situación reclama, y lo conoce por medio de una deliberación que relaciona la respectiva situación concreta con el saber general de lo que es tenido por justo y correcto. No se trata, sin embargo, de meros ejercicios lógicos de subsunción de lo particular bajo lo universal, ya que depende del ser, del modo de ser de la persona, el que la deliberación se lleve a término o no.

El punto medular de la ética filosófica de Aristóteles es el de la mediación entre "*logos*" y "*ethos*", es decir, entre la subjetividad del saber y la sustancialidad del ser.[16] El saber de la ética no culmina en conceptos generales como los de valor y justicia, sino en la aplicación concreta que es la que a la luz de ese saber determina lo viable aquí y ahora. El saber ético no es a distancia, no se posee en forma tal que primero se tenga y luego se aplique a una situación real. Por eso lo que es justo, por ejemplo, no se

determina con independencia de la situación que me pide justicia. De ahí que el contenido de la ética aristotélica no sean ni conceptos modélicos, ni tablas de valores y sí más bien la sencillez y la seguridad de la conciencia ética concreta que se expresa en conceptos que dicen poco y todo lo abarcan, como "lo que es del caso", "como es debido", "lo que está bien". Lo que vale como justo, lo que afirmamos o negamos en los juicios sobre nosotros y sobre los demás se ciñe a nuestras ideas generales de lo que es bueno y justo, pero gana su determinación únicamente en la concreta realidad del caso, que lejos de ser el ejemplo de una regla general es, por el contrario, lo propio de que se trata. La prudencia, aquella virtud gracias a la cual damos con el justo medio y llegamos a la aplicación que hace de lo viable lo bueno practicable, es cosa de la práctica que se va adquiriendo dentro de un contexto histórico-social y en modo alguno el monopolio de quienes filosofan.

> Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado; y sin hacerlas, nadie podrá llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que refugiándose en la teoría, cree filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que tienen que hacer. Y así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquéllos sanarán del alma con filosofía. [17]

Lo decisivo para una ética filosófica es que no intente suplantar la conciencia moral, ni ser un conocimiento ahistórico y teórico, y sí más bien tratar de ayudar a esa conciencia a saber más de sí mediante la aclaración a grandes rasgos de los fenómenos éticos. Esto presupone que quien recibe la ayuda tenga ya tanta madurez —mediada por los usos y costumbres de la *"polis"*— como para no esperar de la aclaración que se le ofrece más de lo que ésta le puede dar.

El obrar moral, que siempre dependerá más de lo que somos que de lo que expresamente sabemos, no sólo efectúa lo que es del caso sino que, al mismo tiempo, nos va haciendo más de lo que realmente somos. Pero en la medida en que el todo de nuestro ser depende de posibilidades y circunstancias que no están en nuestro poder, los fines de nuestro obrar y el bienestar que buscamos abarcarán siempre más de lo que cada uno de nosotros es. La elección de lo viable se inserta ampliándose en una totalidad histórico-social. "La ética forma parte de la política", reza el título del segundo capítulo del libro primero de la *Ética a Nicómaco.* Se trata, pues, de que antes de que nos hable la razón los usos e instituciones sociales nos han ido formando y determinando, posibilitando así que la razón nos pueda hablar. Kant, como ya vimos, para rescatar a la incondicionalidad del deber frente al asedio de nuestras inclinaciones, fundamenta la moral en la autonomía de la razón práctica. Cabría entonces preguntar si tal autonomía contiene tan sólo la limitación de nuestro arbitrio sin que pueda abarcar el todo de

nuestro ser ético que, moviéndose siempre en el medio de lo sobreentendido colectivamente, vive eligiendo lo que en cada caso sea viable.

Los condicionamientos de nuestro *ethos,* de nuestro saber ético no son una mera carencia: ellos son, ante todo, el contenido positivo de nuestro ser social y político determinado. Todos dependemos, sin duda, de las ideas de nuestro tiempo, de las cambiantes circunstancias de la vida social en la historia. De ello no se sigue, sin embargo, ni la legitimación del escepticismo moral, ni la manipulación de la opinión en nombre de la respectiva dominación política. Los cambios y transformaciones de las costumbres y del modo de pensar de una época, que especialmente a los viejos del cuerpo o del alma sugieren apocalíptica disolución moral, siempre se dan sobre cimientos mucho más estables. La familia, la sociedad y el Estado caracterizan la constitución del ser humano, cuyo *ethos* seguirá conociendo cambiantes contenidos.

Aristóteles puede así reconocer en su *Ética* la limitante condicionalidad de todo ser humano sin que esa Ética, a renglón seguido, pretenda desconocer su propia condicionabilidad. Una filosofía moral semejante, que no sólo sabe de su propia cuestionabilidad sino que hace de ella su elemento esencial, quizá esté más cerca de nuestras actuales necesidades que el absolutismo kantiano.

Aristóteles, como dice Gadamer, responde a la pregunta de cómo es posible una ética filosófica, una teoría humana de lo humano, que no termine convertida en inhumana presunción.[18]

De ahí que consideremos oportuno que la discusión en torno a "Ética y diversidad cultural" se beneficie de atisbos del saber práctico aristotélico. La respuesta a la evidencia de la condicionada condición humana no tiene que ser la del absolutismo universalista.

En mi opinión, es muy revelador que algunos de los más recientes estudios de filosofía moral en Alemania vuelven a lo ético.

Ernst Tugendhat, reconociendo el hecho de que "en el mundo presente no existe algo así como la moral o una moral" y de que "en casi todas las cuestiones morales y político-morales de importancia, nuestra sociedad está escindida entre puntos de vista contradictorios (por ejemplo, entre universalismo y etnocentrismo-nacionalismo)", propone una nueva teoría que opera con "un concepto de justificación de las normas morales suficientemente amplio para permitir diferentes concepciones de justificación".[19]

La moral se define como un sistema de reglas que existe en virtud de la presión social justificada por un valor fundamental. Tugendhat destaca así el hecho de que

> en la socialización de toda cultura hay una habilidad esencial cuyo aprendizaje consiste en aprender a ser un miembro de tal cultura, y esta habilidad es más o menos la misma para todos los miembros de la sociedad. Las reglas que tienen que ser cumplidas para adquirir tal habilidad son las reglas morales de esa sociedad.[20]

La razón para someterse a un sistema de moral es entonces la de querer ser miembro de una determinada sociedad, para lo cual se opta por un ideal que no es individual sino una "verdad superior" colectiva.

Mas, ¿qué pasa ahora cuando las verdades superiores están desapareciendo? Nos queda, dice Tugendhat, la capacidad de vergüenza e indignación moral que se nutre del respeto que surge al reconocer que toda la gente, todos los seres humanos, tienen el mismo valor.

Así, al universalizarse la comunidad moral surge una moral universal liberada de las ataduras de las verdades superiores, siempre relativas y locales.[21]

También en los nuevos planteamientos de Habermas[22] se concede un papel más importante a las cuestiones éticas que son ahora objeto de análisis hermenéuticos más diferenciados. Empero, aunque Habermas sabe bien que el problema ético de qué vida desearía uno llevar, es decir, de qué persona se es y se desearía ser, en el fondo se imbrica en "un contexto de tradiciones que comparto con otras personas", ya que "mi identidad está asimismo marcada por identidades colectivas, y mi historia vital se inserta en contextos vitales entremezclados",[23] aunque reconoce todo esto, insiste en mantener confinado lo ético en la esfera subjetiva para apuntalar la tajante separación entre la racionalidad ética y la racionalidad moral o intersubjetiva.

Habermas sigue aferrado a la idea kantiana de que lo universal sólo se dé en el ámbito de una Racionalidad superior práctico-moral, para cuyo acceso se exige toda una *epogé* del mundo de la vida, "la ruptura con todas las evidencias de la moral concreta habitual así como también el distanciamiento de aquellos contextos vitales con los que la propia identidad está indisolublemente entrelazada".[24]

Para destacar y privilegiar la "objetividad de un observador ideal" propia del mundo inteligible de la "elevada intersubjetividad" no vacila el padre de la intercomunicación en seguir fragmentando la continuidad de la razón.

Tanto más sorprendente y reconfortante es que hacia el final del texto a que nos estamos refiriendo Habermas se distancie a su vez del universalismo.

> Quien en nombre del universalismo excluye al otro que se mantiene extraño para los otros, comete traición contra su propia idea. Sólo en la radical liberación de las historias vitales individuales y de las formas de vida particulares se hace valer el universalismo del respeto equitativo para todos y la solidaridad con todo lo que posee un rostro humano.[25]

Esto nos sirve de pretexto para remitirnos finalmente al tratamiento hermenéutico

de la alteridad. La experiencia humana de siempre, el comprender, consiste esencialmente y de entrada en que lo otro y los otros salgan al encuentro como tales. La alteridad de lo otro, sin embargo, sólo surge contrastivamente frente a lo propio. Sólo en su tensa relación de enfrentamiento a lo que a uno es propio, lo otro puede afirmar sus pretensiones de alteridad. Lo cual quiere decir que si no arriesgamos lo sobreentendido de lo propio, que si no ponemos en juego nuestros prejuicios y expectativas de sentido, quedaremos condenados a la prisión de lo propio y a renunciar a la experiencia, que no es otra cosa que el enriquecimiento de lo propio a través de la comprensión de lo otro —lo otro que en la medida en que lo comprendamos irá entrando en lo propio, sin que jamás podamos llegar a su apropiación exhaustiva—.

La gran tarea del ser humano consiste en el esfuerzo por hacer conscientes sus prejuicios, deseos e intereses a fin de que lo otro deje de ser invisible y se haga valer por sí mismo. Darle razón al otro, equivocarse contra uno mismo es algo difícil de aceptar. Tenemos entonces que aprender a respetar al otro y a lo otro. Para ello, hay que aprender a estar equivocados. Y aprender a perder en el juego. Quien no lo aprende a tiempo difícilmente podrá asumir las tareas de la vida. "Tenemos que aprender a detenernos ante lo otro como lo otro, tanto ante la naturaleza como ante las culturas de los pueblos; tenemos que experimentar lo otro y a los otros como los otros de nosotros mismos y participar así los unos de los otros."[26]

Hay que insistir en esto porque para las potencias que dominan el sistema mundial el desarrollo de nuestros países ha terminado siendo un asunto técnico, un asunto de transferencia de capital y de tecnología. En nombre de los imperativos de la economía mundial se imponen patrones universales de comportamiento frente a los cuales las diferencias culturales, la alteridad de los aún no desarrollados aparece como disfunción. El empeño de uniformación hace que los países industrializados "olviden" su propia historia. Olviden que la integración de Europa, para referirnos a la hazaña programada para 1992, sólo es y será posible porque se apoya en la más rica coexistencia de culturas, tradiciones, lenguas y religiones diferentes.

Sin duda hemos entrado en una aculturación planetaria que hace cada vez más difícil la evolución de culturas particulares. De ahí que se requiera un esfuerzo cada vez mayor para percibir que en las diferentes culturas alientan impulsos diferentes que pueden llegar a contradecirse los unos con los otros. Así, el que la cultura industrial considere la paz y el orden como su realización superior no excluye, ni puede excluir, el que en otras culturas la llegada de la autoconciencia produzca desasosiego, violencia e incluso caos.

La liberación, a fin de cuentas, seguirá siendo lo máximo que una cultura pueda alcanzar.

[1] Jaime Arocha, "Hacia una nación para los excluidos", artículo en el diario *El Espectador,* Magazín Dominical, núm. 329, Bogotá, 30 de julio de 1989, p. 15.

[2] *Op. cit.,* p. 17.

[3] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Porrúa, México, 1972, p. 16.

[4] *Ibidem,* pp. 16-17.

[5] *Ibidem,* p. 31.

[6] *Ibidem,* p. 50.

[7] *Ibidem,* p. 36.

[8] *Ibidem,* p. 30.

[9] *Ibidem,* p. 42.

[10] *Ibidem,* p. 30.

[11] *Ibidem,* p. 63.

[12] *Ibidem,* p. 64.

[13] Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken,* Suhrkamp, Francfort del Meno, 1988, p. *23.*

[14] Aristóteles, *Ética nicomaquea,* Gredos, Madrid, 1985, 1103a 17, 1103a 25-27, 1103b 20, 1179b-1180a.

[15] *Ibidem,* 1140b.

[16] Véase Hans Georg-Gadamer, *Kleine Schriften I,* Tubinga, 1967, pp. 187 *ss.;* y *Verdad y método,* Salamanca, 1977, pp. 383 *ss.*

[17] Aristóteles, *op. cit.,* 1105b 5-17.

[18] Hans Georg-Gadamer, *Kleine Schriften I,* p. 189.

[19] Ernst Tugendhadt, "Una nueva concepción de filosofía moral", manuscrito inédito presentado en el coloquio "La ética en su discusión actual", Lima, agosto de 1987, p. 2.

[20] *Ibidem,* p. 16.

[21] *Ibidem,* p. 23.

[22] Jürgen Habermas, "Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica", manuscrito presentado en Lima, septiembre de 1989.

[23] *Ibidem,* p. 9.

[24] *Ibidem,* p. 20.

[25] *Ibidem,* p. 24.

[26] Hans Georg-Gadamer, *Das Erbe Europas,* Suhrkamp, Francfort del Meno, 1989, p. 34.

# El derecho a la diferencia

Victoria Camps

Al cumplirse el bicentenario de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, un grupo de jóvenes representantes de todo el mundo ha hecho pública una Declaración nueva en la que se subraya, entre otras cosas, el valor de "las diferencias particulares". Un derecho —el de las diferencias— no recogido en la Declaración de 1789 que enarbolaba otras reivindicaciones entonces más urgentes, concretamente la igualdad básica de todos los humanos y las libertades políticas. El valor de las diferencias aparece, luego, una vez que han sido aceptados teóricamente los derechos anteriores y, en cierto modo, como réplica a los mismos. El romanticismo y las filosofías de la historia dan la espalda a la abstracta razón de la filosofía de las Luces para venerar las tradiciones, las costumbres, las identidades colectivas. Todo un proceso de culto a lo fáctico y a lo existente que culminará con el método genealógico y desenmascarador de absolutos de Nietzsche.

La diferencia, sin embargo, parece oponerse y contradecir el sentido universal inherente a la ética, cuya función es delimitar algo así como "la idea común de humanidad". A esa idea pertenecen valores y derechos como la libertad y la igualdad, la justicia y la paz, la dignidad y la educación. Y ninguno de ellos permite ser entendido como peculiar de un grupo o de un momento histórico. Son valores y derechos históricamente reconocidos y conquistados. Y, por lo mismo, universalizables: quien reniegue de ellos o pretenda desarrollarse a sus espaldas lo hace también a espaldas de la ética.

Reconozcamos, al mismo tiempo, que esa innegable tendencia hacia la conquista y el reconocimiento de lo universal va acompañada también de la convicción de que la ética nace del conflicto: del conflicto, precisamente, entre lo universal y lo particular, entre lo establecido por la ley o la costumbre, y el individuo que se siente maltratado o hecho de lado por esas leyes y costumbres. Antígona, Sócrates, Epicteto son ejemplos antiguos, encarnaciones del conflicto ético. El Nuevo Testamento, por su parte, proclama el mensaje de que la ley se hizo para el hombre y no al contrario. Y en la Modernidad, los derechos humanos nacen como el derecho de cada individuo a ser

protegido de intervenciones o agresiones innecesarias. Si existe un derecho primario a la vida y a la igualdad, éste debe quedar indeterminado a fin de que no ponga en peligro el otro derecho básico que es el derecho a la libertad. Y, finalmente, habrá que reconocer que ha sido este último derecho el que ha prevalecido sobre el anterior. Nuestro tiempo ha consagrado el valor indiscutible de la democracia liberal, el triunfo del liberalismo político y económico sobre cualquier utopía social.

La determinación de los valores universales tiende a hacerse a partir de uno de los dos criterios siguientes: el de la imparcialidad y el de las consecuencias. El primero es el característico de los trascendentalismos al estilo de Kant o Rawls: desde un supuesto estado de naturaleza —o de ignorancia—, desde una supuesta razón universal, se determinan o se deciden los principios fundamentales de la justicia. Tal criterio fue calificado lúcidamente por Quine como del "exilio cósmico", puesto que ponerlo en práctica representaría salirse del mundo y, desde fuera, comparar y juzgar todas las perspectivas opuestas. ¿Cómo se consigue ese punto de vista omniabarcador y omnisciente? Se trata de un criterio, en realidad, falso: no hay razones para creer en la supuesta homogeneidad del hombre presocial; por otra parte, no juzgamos desde una ignorancia o desde una imparcialidad imposibles, sino desde un saber que constituye nuestra historia, desde unas convicciones de las cuales es muy difícil que podamos desprendernos. El segundo criterio enarbolado por otro grupo de filosofías de nuestro tiempo es el tradicionalmente opuesto al anterior: no el criterio de los principios, sino de las consecuencias. El criterio según el cual la prueba de que ciertos valores —como los del mundo occidental— deben aceptarse universalmente radicaría en el hecho de que han sido vehículo del progreso, de la modernización de las sociedades industriales. Y ocurre que si el criterio del "exilio cósmico" es refutable por impracticable, el otro lo es por su radical facticidad. ¿Con qué derecho decimos que el progreso tiene un solo sentido?, o ¿por qué identificar progreso con modernización? ¿Es que podemos afirmar sin más que la modernización ha traído consigo la igualdad predicada por los derechos humanos? ¿O que ha significado la total satisfacción de las necesidades humanas básicas? ¿No es hora ya de abandonar la idea hegeliana de que la historia tiene un solo sentido, de que lo que nosotros percibimos —a duras penas, todo hay que decirlo— como tal, como progreso, ha de beneficiar a todos los pueblos sin excepción? Dicho más claramente, ¿no es hora de abandonar la idea de que las conquistas de Occidente son un bien para todos? Cuando nos detenemos a pensar en lo que ha sido nuestro "progreso" nos asaltan todo tipo de dudas junto a la sospecha de que hemos incurrido en graves equivocaciones. La amenaza de guerra nuclear, las dos guerras mundiales de nuestro siglo, los desastres ecológicos, los suicidios de adolescentes y ancianos, la locura de la técnica, el desperdicio y la trivialización de los bienes de consumo, ¿qué

decir de tantos peligros y amenazas, de tantas desgracias culturalmente producidas frente a los paraísos perdidos de mundos culturales desaparecidos o arcaicos? Pues aunque es cierto que esos mundos aceptaban sin escrúpulos prácticas despóticas e incivilizadas —injustas: infanticidios, canibalismo, esclavitud, torturas y asesinatos—, junto a ello disfrutaban de formas de vida menos complicadas, más sanas, menos rutinarias y tal vez más felices que las ideadas por un largo y costoso esfuerzo de innovación o degradación cultural, según se mire. ¿Cómo es posible aventurar la idea de que el mundo, esto es, la civilización, ha supuesto un progreso en términos absolutos?

Y sin embargo, pese a que los contrasentidos son muchos, creo que debe afirmarse la realidad del progreso de Occidente. Pero añadiendo en seguida que la idea de progreso —como todas las ideas morales— funciona sólo porque es ambigua. El progreso, en efecto, se dice de muchas maneras, y no cualquier forma de progreso puede ser entendida como progreso moral. O, cuando menos, los criterios del progreso moral han de ser otros que los del progreso económico o cultural. Hoy hablamos de la pérdida de la idea de progreso precisamente porque ya no pensamos la historia teleológicamente. Pero si no sabemos a dónde vamos, *sí sabemos de dónde venimos,* cuál es nuestro pasado y qué enseñanzas de nuestra cultura queremos mantener y conservar. Y es ese pasado el punto de apoyo que nos permite rechazar el relativismo radical que hace imposible cualquier juicio de valor. En ética, o en cuestiones culturales, hay que negar a Wittgenstein y proclamar sin miedo que *no* todo vale igual. *Existen unos valores éticos universales,* y existen, a su vez, unos valores culturales que merecen ser conservados porque valen por sí mismos. Lo que cuanto antes hay que hacer, pues, es tratar de precisar esa exigencia de universalidad. Sobre todo hoy, cuando aplaudimos el empeño de la filosofía en olvidarse de los absolutos.

Veamos, primero, cuáles son los absolutos éticos. Hablar de ética, hoy, es hablar mayormente de justicia, es decir, de los principios, las condiciones y los contenidos que han de definir a una sociedad justa. Reconocemos, además, que, en sí misma, la justicia es un bien transcultural. En sí misma quiere decir, en el sentido más amplio, la justicia entendida como el reconocimiento y el respeto a la dignidad e integridad de cada uno y el rechazo de la situación de dominio y violencia. Es innegable que esa idea de justicia agota el significado total de la palabra ética. Ambas, por decirlo así, poseen el mismo universo de discurso. Pero hasta aquí el acuerdo puede ser general porque no hemos dicho apenas nada. La dignidad humana ha sido teóricamente reconocida a lo largo de la historia aunque bajo denominaciones distintas. Ahí están, por ejemplo, la no discriminación sexual o racial, el derecho a la educación, el derecho a expresar las propias opiniones, la obligación de proteger a niños y ancianos, la igualdad de

oportunidades, y tantos otros derechos y obligaciones que han llevado a sucesivas declaraciones de principios y que han constituido la base de las Constituciones democráticas. Hasta el punto de que hoy resulta impensable una Declaración de Derechos Fundamentales o la Constitución de un Estado de derecho que omita o contradiga cualquiera de esas acepciones, ya universalmente adoptadas, de la dignidad humana o la justicia. Hay y tiene que haber, pues, una idea universal de justicia en cuya gestación deben, además, colaborar todos los pueblos. De donde se deducen dos cosas. Primero, que la defensa o la conservación de las identidades o diferencias culturales es éticamente aceptable siempre y cuando no contradiga alguna de esas notas que integran semánticamente el concepto de justicia. Así, una cultura que denigre y agravie a las mujeres, que reconozca la esclavitud, que practique el infanticidio o el gerontocidio, o que admita impunemente la tortura, no merece, en ese sentido, respeto alguno. En segundo lugar, que son precisamente las diferencias culturales las que pueden enriquecer, con sus costumbres peculiares, la noción de justicia que tenemos, la cual muestra aún zonas muy oscuras. Recordemos para el caso el célebre *Supplément au Voyage de Bougainville* de Diderot, donde se muestra cómo las costumbres de los taitianos son inaceptables para la inflexibilidad y rigidez del clérigo. Pero, ¿cabría alegar también que son "injustas" o "indignas" incluso para una mentalidad dieciochesca? Son "inmorales", en efecto, si entendemos por moral lo sancionado por la costumbre y por las normas sociales establecidas. Ahora bien, no sólo no tienen nada que ver con la justicia o la injusticia, sino que pueden aparecer como más limpias o menos cínicas que las contrarias. Aunque no siempre ha sido así, hoy reconocemos que ciertas formas de vida escapan al control de la ética. Una cosa es la justicia o la dignidad de la persona, que no pueden construirse sin respetar ciertos principios universales, y otra las costumbres que responden a necesidades, intereses o circunstancias múltiples no universalizables.

Llegamos así a una primera distinción entre los bienes universalizables, bienes comunes, necesidades básicas o patrimonio de la humanidad como tal, y aquellos otros bienes, peculiares de las varias formas de vida, derivados de hábitos de conducta y de creencias, que no tienen por qué ser universalmente compartidos. La justicia es una y los bienes múltiples: una teoría tan antigua como la de Platón, que se empeñó en definir la unicidad de la virtud. Teoría ratificada luego por Kant quien, a su vez, separa —a juicio de muchos con excesiva radicalidad— el deber de la felicidad. Y teoría recogida en las éticas contemporáneas más sobresalientes: tanto Rawls como Habermas entienden que la diversidad de bienes apetecidos o apetecibles es y debe ser totalmente compatible con lo justamente legislable. Si la justicia es transcultural, ello no obsta a la conservación de las diversidades culturales. Lo justo no es negociable: el hambre y la

tiranía deben ser erradicados dondequiera que se encuentren. Los demás bienes o fines que, por decirlo con sencillez, no hacen daño ni impiden el ejercicio de los derechos fundamentales, esos bienes que tienen como objetivo la felicidad individual, pueden y deben ser perseguidos en la medida en que sean objeto del deseo o de la voluntad.

Es un primer criterio para combatir el relativismo. Un criterio, sin embargo, de difícil aplicación, por tres razones básicas. Primero, porque las fronteras entre los deberes de la justicia y los bienes de la felicidad no están tan claras. Segundo, porque los contenidos de la justicia han ido creciendo. Tercero, porque si la justicia ha de ser prioritaria, como creemos, los modos o los medios de imponerla pueden ser distintos, y habrá que escoger aquellos que menos afecten la preservación de los otros bienes culturales. Hay que admitir que el histórico enriquecimiento de la justicia ha discurrido paralelo a cambios en las concepciones del mundo y de los seres humanos. La mujer, los ancianos, los niños, los animales, la vida y la muerte reciben representaciones y sentidos distintos, a la vez que se transforman los criterios de la justicia. Y no podemos decir que un cambio antecede o es causa del otro. Cada sociedad tiene las leyes que necesita, pero también las leyes influyen en las necesidades y los sentimientos de los miembros de la sociedad. Volviendo a ejemplos harto conocidos: según la ley, era injusto el proceder de Antígona al dar sepultura a su hermano; el clérigo de *Bougainville* se escandaliza ante la promiscuidad de los taitianos; Marx considera nefasto un derecho tan histórico como el de propiedad. Todos sabemos que los valores éticos no han permanecido inmutables y que su genealogía desvela orígenes y procedencias poco coherentes a veces con la ética misma. Lo que, en principio, pudo escandalizar a la moral o a la concepción de la justicia dominante, al cabo de los años se reconoce como más justo. Es decir que, cuando hablamos de justicia y de felicidad como objetivos distintos debemos decir, al mismo tiempo, que son complementarios. También la felicidad pertenece a la ética. Y la justicia se irá construyendo, pues así ha sido hasta ahora, sobre la base de aquello que los humanos consideran bueno. Por otro lado —era la tercera dificultad—, los modos y maneras de imponer la justicia difieren incluso éticamente hasta el punto de que debemos empezar a sospechar de una justicia que sólo parece predicable por medios que la contradicen.

De esa dificultad de aplicación de los criterios que, en teoría, parecen claros, deducimos que el relativismo no se combate desde criterios generales, y que es la práctica la encargada de resolver los problemas. Que es inútil trazar *a priori* un procedimiento para dirimir las confusiones. En otro lugar me he referido a la necesidad de sustituir la pragmática trascendental de la llamada ética comunicativa por una pragmática real. En efecto, es en el diálogo, en la confrontación de opiniones, donde han de resolverse los conflictos éticos. Y si es así, en lugar de concentrarnos en señalar las

condiciones de posibilidad de un diálogo racional y el fundamento "lingüístico" o "natural" de las mismas (véase la llamada "ética discursiva" de Apel y Habermas), condiciones que —como ya se ha dicho en exceso— no han de realizarse nunca en este mundo, en lugar de ello es preciso que adoptemos y tomemos como punto de partida lo que tenemos, aceptándolo como válido, para corregirlo luego, a medida que los hechos lo vayan refutando. La fundamentación de los Derechos Humanos —ha dicho Bobbio— es la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En efecto, tenemos ahí una noción de justicia, sin duda con aspectos equivocados, pero que es nuestro único punto de referencia, el único criterio.

Dicho de otra forma, la humanidad como ideal y la protección del individuo han sido los dos estandartes de la ética. Las diferencias, tanto individuales como grupales, han de ser salvadas y defendidas de intromisiones y alienaciones, siempre y cuando, al mismo tiempo, se preserven y queden garantizados los contenidos básicos de la justicia, la dignidad o la humanidad. Respecto a éstos no caben ni son aceptables los relativismos. Las opresiones, marginaciones, torturas, discriminaciones históricamente denunciadas no deben repetirse ni reproducirse. No hay, porque no debe haberlas, diferentes justicias. Ningún filósofo de la moral —salvo Nietzsche— ha admitido nunca esa transmutación total de los valores que equivale a la absoluta falta de criterios. Recordemos, por ejemplo, el texto de Hume —*A Dialogue*— en el que se considera la posibilidad de una moral radicalmente opuesta a la que tenemos, donde los asesinatos, las calumnias, la mentira y el crimen fueran aplaudidos y venerados. Pues bien, Hume piensa que es imposible entender o imaginar una situación así, pues no es cierto que las leyes y las costumbres de cada pueblo sean el fundamento de la moral. Al contrario,

> los principios desde los cuales razonamos moralmente *son siempre los mismos,* si bien las conclusiones que extraemos de ellos son a menudo diferentes. Por muchos que hayan sido los cambios habidos en la religión, el lenguaje, las leyes y las costumbres, ninguna de tales revoluciones ha producido una innovación considerable en los sentimientos primarios de la moral, como tampoco lo ha hecho en los de la belleza externa.

Así pues, las notas constitutivas de la humanidad —la idea común de humanidad— poseen un principal analogado al que contradicen todos aquellos fenómenos que la civilización o la ética han ido condenando. No es lícito, en consecuencia, admitir —como lo hacía recientemente un articulista del *Washington Post*— que "la justicia saudí nos parece mal, pero funciona". Los universales existen si existe algún atisbo de humanidad. Así ha sido atestiguado, desde el comienzo de la filosofía hasta hoy, por figuras tan indiscutibles como Platón, Aristóteles, Kant, Chomsky, Lévi-Strauss. Que esos universales sean nombres o realidades importa poco. Lo importante es que los hemos concebido como tales: universales y necesarios (por lo menos, moralmente

necesarios). Es cierto que respetarlos y reconocerlos en abstracto significa muy poco. Pero creer en ellos, aun en abstracto, nos conduce a protestar ante acepciones falsas o equivocadas de las nociones éticas fundamentales. De ahí que no sean inútiles las Declaraciones de Principios porque, aunque los principios sean confusos, deben ser respetados y defendidos.

Ahora bien, esos derechos fundamentales obligan tanto a tolerar y respetar otras ideas, otras costumbres y otras libertades, como a castigar y reprimir las violaciones de los mismos derechos. Obligan, en suma, a luchar por la transformación de las conciencias ajenas a ellos. De acuerdo con la concepción emotivista de la ética, ésta consiste en la aprobación o desaprobación de ciertas formas de conducta unida al intento de persuadir a otros de la bondad de las mismas. "*X* es bueno" significa para un emotivista "lo apruebo; apruébalo tú también". Los juicios éticos —los Derechos Humanos en este caso— cumplen una función de proselitismo. Es preciso que los Derechos Humanos se hagan, de hecho, universales, si los reconocemos como tales. Ese modelo moral es superior a cualquier otro porque es abierto y lleva en sí mismo las condiciones de la autocrítica: la tolerancia, la libertad de pensamiento, el derecho a la educación son los requisitos que hacen posible la rectificación desde dentro de los mismos derechos fundamentales.

Cuando se discute el problema que nos ocupa —la ética frente a las identidades culturales— suelen encontrarse dos posturas opuestas. La tendencia a pensar que la llamada a la identidad y especificidad culturales tiene el riesgo de traducirse en exclusión e intolerancia: que hay un engaño implícito en la defensa de las diferencias en la medida en que éstas son un obstáculo para tener acceso a valores indiscutibles como la educación que es, a su vez, la condición de la igualdad o la libertad. Y la postura que denuncia cualquier intromisión en la cultura ajena como una forma injustificable de paternalismo, entendiendo que cualquier imposición, sea del tipo que sea, produce una cultura inauténtica. Ambas posturas se equivocan porque generalizan en exceso. No es lo mismo educar o imponer unas normas de respeto mutuo que imponer una forma de hablar, de vestir o de comer. Discutir en abstracto si es lícito educar —en general— a los pueblos primitivos, o incluso si es lícito imponerles nuestros valores, también en general, es perder el tiempo. Como lo es condenar las imposiciones, en general, como modos de opresión o de paternalismo. Por eso creo que sirven de muy poco los criterios formales, y que debe partirse de la pragmática real, del enfrentamiento real entre culturas, pues es ahí donde se contemplan las dimensiones verdaderas de los conflictos. Es esa *pragmática real* la que nos obliga a cambiar de perspectiva.

Hasta ahora nos hemos movido en un terreno relativamente claro. Si hay una ética, aunque vagamente definida, ésta ha de trazar los límites de las diferencias permisibles.

Los criterios serán confusos y la unanimidad difícil de conseguir, pero nadie —ni siquiera los detractores del "exilio cósmico"— discutirá que la ética es el supremo tribunal de apelación para cualquiera de los conflictos con que nos topamos, se den éstos entre individuos o entre pueblos. Ahora bien, por lo general no se suele recurrir a la ética para resolver los conflictos. Ni las divergencias culturales suelen analizarse desde la perspectiva de los derechos humanos. No hemos entrado aún en una distinción que conviene ya hacer de inmediato. Una cosa son los valores éticos y otra los valores simplemente culturales. El problema fundamental hoy es que la cultura, los valores culturales sin más, no se miden, de hecho, desde patrones éticos, sino desde los cánones de la *cultura de masas,* que es la cultura de los países ricos y desarrollados, de las sociedades industriales orientadas al crecimiento. Nuestros universales no son los de la ética. Si antes discutíamos el sentido único del progreso moral, ¿no es mucho más discutible el sentido único de este otro supuesto progreso cultural?

Una respuesta fácil consiste en decir que han sido precisamente los países cultivadores de y cultivados por la cultura de masas los que han producido la ética que tenemos y los derechos que compartimos. A su luz se han gestado las democracias actuales. Tal vez por ello constituyan una medida "objetiva" de superioridad cultural. Pero por ahí desviamos el problema que interesa ver desde otro ángulo. El problema —ético— de la diversidad cultural ha de ser confrontado con la tesis de que la homogeneidad cultural, la cultura compartida por todos, significa modernización y progreso. Si seguimos a Ernest Gellner, en *Cultura, identidad y política,* vemos que el perfil de una sociedad moderna consiste en lo siguiente: "Alfabetización, movilidad social, igualdad formal con una desigualdad puramente fluida, por así decirlo, atomizada, y con una cultura compartida, homogénea, impartida mediante la alfabetización e inculcada en la escuela". A tal movilización parecen oponerse las diferencias, las variedades culturales, el apego a las tradiciones. Todo ello viene a impedir esa homogeneidad que ha producido universidades, escuelas, museos, teatros, en una palabra, espacios abiertos y accesibles a cualquier ciudadano.

La pregunta ahora no es si existen o deben existir universales éticos, sino si existe o debe aceptarse un solo modelo de modernización. ¿Hay un solo camino hacia el desarrollo? La pregunta es interesante en la medida en que nos obliga a interrogarnos no sólo por la legitimidad de la destrucción de culturas indígenas, sino también por la de la destrucción o preservación de culturas nacionales minoritarias o amenazadas por otras culturas vecinas más poderosas. (Es el problema, por ejemplo, que analiza Roa Bastos, a propósito del Paraguay, en su antología *Las culturas condenadas:* la declinación rápida de culturas nacionales es un proceso análogo a la destrucción de culturas indígenas.)

De nuevo, para contestar preguntas como ésas, parece que se impondría el exilio cósmico y la comparación entre lo que, con nuestros medios, resulta incomparable. Sigo proponiendo la base de la pragmática real: partir de lo que tenemos y, hoy por hoy, consideramos válido. Existe, en las sociedades modernas, una tendencia evidente hacia la homogeneización de las culturas. Las modernas tecnologías de la comunicación, los nuevos medios de transporte, la aceptación universal del inglés, la preocupación por problemas comunes como son los ambientales, todo ello está creando un clima de globalización e interdependencia transnacional. ¿Es tal tendencia éticamente superior al mero cultivo de las diferencias? Es decir, ¿es superior no sólo porque es síntoma o va acompañada de una mayor riqueza y desarrollo económico, sino porque, a la vez, produce más igualdad, libertad y felicidad? Es difícil, si no imposible, cuantificar todas las variables que nos permitirían responder positiva o negativamente a esta última pregunta. Sin embargo, algo nos autoriza a hablar en favor de una homogeneización básica de las culturas: el que esa igualación hace posible algo tan constitutivo de nuestro ser como es la *comunicación*. No veamos el dilema entre las diferencias y la unidad culturales sólo como la opción entre la dominación o la autonomía. El afán imperialista de absorber culturas menores o minoritarias existe y ha existido. Pero hoy nos hallamos ante otro fenómeno cuyo alcance minimiza los posibles efectos del primero. La cultura moderna se ha hecho cultura de masas. Y la masificación —tan denostada hace ya un siglo por Mill, Simmel u Ortega— es menos mala si no acaba por engullirlo todo en sus patrones. Conviene, pues, ver cuáles son los peligros fundamentales de la cultura de masas a fin de salvar no sólo las diversidades, sino la cultura como tal, de su tendencia a engullirlo todo.

Tales peligros se resumen en la subordinación de la cultura y sus diferencias a una lógica especial de la que destaco tres aspectos, tres constantes de la homogeneidad cultural.

*1.* La seducción del consumo. Es decir, la tendencia a transformar cualquier objeto cultural en una mercancía que ha de ser comprada y, por lo tanto, previamente sometida a las exigencias de la publicidad. La necesidad de distracción y diversión, el entretenimiento, se convierte en la única medida del valor. Así lo ha reconocido Habermas en su *Historia y crítica de la opinión pública:*

> La cultura de masas se hace, en efecto, con su dudoso nombre precisamente porque el crecimiento de sus proporciones se debe a su adecuación a las necesidades de distracción y diversión de grupos consumidores con un nivel relativamente bajo de instrucción, en vez de, al revés, elevar a un público amplio a una cultura no sustancialmente degradada.

Y también: "El arte moderno vive bajo el velo de la propaganda: el reconocimiento

publicístico del artista y de la obra está en una azarosa relación con su reconocimiento por el público en sentido amplio". La consecuencia de que el listón que mide la cultura sea la mera diversión que se obtiene del consumo produce una inversión de valores o una igualación de lo que no debería ser igual. Finkielkraut lo dice bien en *La derrota del pensamiento:* "El futbolista y el coreógrafo, el pintor y el modisto, el escritor y el publicista, el músico y el rockero son *creadores* con idénticos derechos. Hay que terminar con el prejuicio escolar que reserva esta cualidad para unos pocos y que sume a los restantes en la subcultura". El mercado no es, en efecto, el criterio del valor cultural.

*2.* La facilidad de la información por la tecnificación de los medios de comunicación. Es innegable que uno de los signos de modernización de una sociedad es la posesión de una red de comunicaciones buena, rápida y eficaz. Pero es cierto también que la comunicación tecnificada está exigiendo unas formas de pensar, de escribir, de expresarse, de saber, adaptadas al espacio y al tiempo, a la estructura propios de esos medios. Un recital, una ópera, una película, una mesa redonda, una campaña electoral en televisión no son lo mismo que cara a cara. La información y la transmisión cultural carecen de límites en cuanto a amplitud y cantidad, pero tienen otra calidad. El conocimiento se fragmenta, se hace superficial, se puede almacenar. Los medios y sus técnicas representan, por supuesto, un progreso, siempre y cuando no sean el único vehículo de producción y transmisión cultural. La "reproductibilidad técnica del arte" (Benjamin) no debe significar la degradación del arte.

*3.* El papel interventor del Estado. La modernización es un desarrollo estatalmente dirigido, pues de otra forma no es ni organizable ni posible. Lo cual implica que el desarrollo sea concebido antes que nada como crecimiento económico —con el peligro de que el tal crecimiento acabe siendo el único fin de la modernización—. Importa el crecimiento económico, por supuesto, pero sin olvidar la justicia distributiva o el valor de la identidad cultural.

Las diferencias culturales son expresión de la resistencia de ciertas manifestaciones culturales a homogeneizarse —la resistencia de las diversas lenguas a adecuarse a la estructura del inglés o, sencillamente, a ir desapareciendo, la resistencia de ciertas etnias a una mimesis alienadora, la resistencia a abandonar unas costumbres o a olvidar un pasado simplemente porque es minoritario—. Tan incomprensible es volver la espalda a la lógica del consumo y de la técnica o a la inevitabilidad del Estado que —querámoslo o no— han supuesto la modernización, como el insensible desprecio de todo lo que se constituyó como propio. Lo propio —ya lo sabían los estoicos— es, a un tiempo, lo singular y lo genérico.

Nos encontramos, de nuevo, ante la necesidad de criterios que permitan distinguir

la cultura auténtica de la aparente, la cultura de masas de la que no necesita a las masas para afirmarse. El gran teórico, a tal respecto, es Simmel, quien nos dio, en "La esencia de la cultura", las notas de la cultura real: aquella producción que llega a autonomizarse con respecto al sujeto. Pues

> cuanto más separado está un producto de la actividad anímica subjetiva de su creador, cuanto más se acomode a un orden objetivo válido por sí, tanto más específica es su significación *cultural,* tanto más adecuado es para ser incluido como un medio general en el perfeccionamiento y desarrollo de muchas almas individuales.

En efecto, los rasgos de la cultura real debieran ser la creación de *humanidad* y la objetividad o creación de *comunidad.* Ortega, que leyó abundantemente a Simmel, proponía a los españoles que habían perdido su tradición cultural el "¡salvémonos en las cosas!", esto es, en las obras, en los proyectos comunes. Y es cierto que la cultura de masas es contraria a ese común quehacer, el cual, sin embargo, prospera en las pequeñas identidades culturales.

En definitiva, pues, el cultivo de las diferencias culturales vendría a compensar los defectos de la modernización. Frente al individualismo, al predominio de la técnica sobre las humanidades, frente a la masificación que es degradación, las diferencias culturales están en condiciones de cultivar un huerto más personal, más cuidado, y de promover aquellas actitudes hacia la solidaridad y la participación indispensables en una cultura auténticamente democrática.

No se trata, pues, de negar la cultura homogénea para salvar la diversificación cultural sino de ver las ventajas indiscutibles de uno y otro fenómeno, la necesidad de que ambos convivan pacíficamente. Kant dijo que "el entendimiento común humano" es "lo menos que se puede esperar siempre del que pretende al nombre de hombre". Tanto el juicio ético como el estético han de consistir en la capacidad de "pensar por uno mismo", libre de prejuicios y en esa mentalidad "amplia" —frente a la mentalidad "estrecha"— que consiste en "pensar en el lugar del otro". Liberarse de lo subjetivo para pensar lo objetivo es lo característico de la capacidad de juzgar. Es más, el juicio de gusto no obliga como el juicio moral ni como el científico, no está sometido a verdades ni a demostraciones. Hanna Arendt, al hilo de las ideas kantianas, comenta que

> la cultura y la política se pertenecen la una a la otra porque no es el saber o la verdad lo que está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el intercambio prudente de opiniones referidas a la esfera de la vida pública y del mundo común, y la decisión sobre la clase de acción que conviene emprender, y también la manera de ver el mundo en el futuro, y las cosas que deben aparecer en él.

Pues bien, la homogeneización hace posible este juicio y este diálogo porque supone el valor básico de la educación. Y porque hace posible y fácil la comunicación, sin la

cual no puede haber confrontación de opiniones.

Pero también es preciso que no todo sea homogéneo pues, en tal caso, la capacidad de juzgar y discernir carecería de objeto. Sólo cuando existe la discrepancia y la disparidad en el gusto son interesantes la discusión y el diálogo.

## Bibliografía


Arendt, Hanna, *La crisis de la cultura,* Editorial Portic, Barcelona, 1989.

Diderot, "Supplément au Voyage de Bougainville", *Œuvres,* La Pléiade, Gallimard, 1951.

Finkielkraut, Alain, *La derrota del pensamiento,* Anagrama, Barcelona, 1989.

Gellner, Ernest, *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales,* Gedisa, Madrid, 1989.

Harris, Marvin, *Caníbales y reyes,* Argos, Barcelona, 1978.

Hume, David, "A Dialogue", en *Hume's Ethical Writings,* A. MacIntyre (ed.), Collier-Macmillan, Londres, *1965.*

Ortega y Gasset, José, "La pedagogía social como programa político", *Obras Completas,* , Revista de Occidente, Madrid, 1950.

Roa Bastos, Augusto, *Las culturas condenadas,* Siglo XXI, México, 1974.

Simmel, Georg, *El individuo y la libertad,* Península, Barcelona, 1987.

Villoro, Luis, *El concepto de ideología,* Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

———, "Modernidad e identidad: un simposio", *Revista Internacional de Ciencias Sociales,* núm. 118, , diciembre de 1988.

# Lógica del consentimiento

Carlos Pereda

En casi cualquier relación entre personas o grupos o pueblos que pertenecen a diferentes tradiciones, e incluso a menudo entre personas o grupos o pueblos que pertenecen a la misma tradición, inevitablemente ciertas formas de vida de los unos entran en conflicto con las de los otros, provocando modificaciones y reemplazos de todas o de algunas de las formas de vida en cuestión. Cuando la modificación o reemplazo se lleva a cabo a partir de un consentimiento efectivo ello parece no pedir una justificación moral suplementaria. Un ejemplo demasiado simple pero ilustrativo: si una mexicana se casa con un ciudadano de los Estados Unidos, es probable que los horarios de las comidas de ella entren en conflicto con los de él, lo que llevará, ya sea a una modificación o reemplazo de ambos horarios, ya sea a la modificación o reemplazo de uno de ellos; suponiendo que el casamiento fue efecto de una "aceptación libre" entre ambos cónyuges (ambos lo han querido así, calculando incluso algunos de los inconvenientes que implica tal unión, ninguno se ha casado bajo el influjo de drogas, o de amenazas de muerte…), el resultado que produzcan sus discusiones no necesita de ninguna otra justificación moral porque cualquier persona tiene el derecho de modificar o reemplazar sus formas de vida si así lo desea o si así lo estima conveniente. Esto es, el consentimiento efectivo en "condiciones normales" conforma ya la justificación moral requerida y no se necesita de ninguna justificación moral ulterior. Llamo al principio que respalda a este argumento el principio del consentimiento efectivo o principio del consentimiento fáctico o actualmente expresado. Este principio procura respaldarse como consecuencia directa de un concepto moral central: la autonomía de las personas. Se razona: si se reconoce la autonomía como una propiedad de la clase moral "personas", se reconocerá que el principio del consentimiento efectivo, lo que una persona acepte de hecho, constituye esta clase moral. Con respecto a este principio suelen hacerse dos calificaciones. La primera señala que en tal principio se articula el modelo que, en general, debe regular las relaciones, ya sea entre individuos, ya entre grupos, ya entre pueblos; la segunda va más lejos: afirma que cualquier relación que no esté fundada en un consentimiento efectivo es *ipso facto* ilegítima. Llamo a la

primera propuesta el uso regulativo o *prima facie* del consentimiento efectivo y, a la segunda, el uso rigorista o absoluto de tal consentimiento.

El debate se desarrollará de la siguiente manera. Se parte de una definición de consentimiento efectivo y, a partir de ésta, se reconstruyen otras formas de consentimiento, encontrándose que la oposición básica se articula entre consentimiento efectivo y consentimiento hipotético (1). Discuto luego el argumento del consentimiento hipotético. Incluso quien acepte esta forma de consentimiento, además de admitir sus dificultades particulares tendrá que conceder ciertos peligros generales: un peligro epistémico, uno moral (2). Mi siguiente paso son dos rodeos, tal vez excesivamente laboriosos (3). Después, reexaminando el uso regulativo del consentimiento efectivo, se acaba por descubrir que la expresión "lógica del consentimiento" refiere a un ejercicio más en "lógica regulativa".

## 1

Parto de la siguiente definición de consentimiento efectivo:

> *P* da a *Q* su consentimiento efectivo sobre *X* si, y sólo si, a) *P* expresa fácticamente a *Q* su aceptación de *X* en un tiempo $t_1$ siendo *X* una acción particular o una clase de acciones claramente delimitada, b) *X* sucede en $t_1$, y c) *P* expresa a *Q* "a título personal", esto es, como agente individual.

A partir de esta definición de consentimiento efectivo podemos agrupar diversas formas de consentimiento que se alejan progresivamente de él. Las reconstruiré como formas de consentimiento que no satisfacen alguna condición en la definición propuesta, recorriendo estas condiciones de abajo arriba.

Si no se satisface la condición de c) obtenemos como contraejemplo del consentimiento efectivo el consentimiento colectivo pero no individual: *P* da a *Q* su consentimiento colectivo pero no individual de *X* si, y sólo si a) *P* expresa fácticamente su aceptación de *X* sólo como miembro de un grupo *G* y b) *X* es una acción o una clase delimitada de acciones. Por ejemplo, en una elección vecinal el agente puede dar su consentimiento colectivo de que se suban ciertos pagos para llevar a cabo obras públicas. Si luego el agente intenta individualmente evadir esos mismos pagos, las autoridades competentes tendrán plenamente el derecho de castigar el actuar individual en nombre del consentimiento colectivo.

Si no se satisface la condición b) obtenemos como contraejemplo del consentimiento efectivo el consentimiento previo: *P* da a *Q* su consentimiento previo de *X* si, y sólo si, a) *P* expresa fácticamente su aceptación de *X* y b) *X* es una acción o una clase delimitada de acciones que sucederá en el futuro. Esto es, teniendo en cuenta la "debilidad de la voluntad, *P* consiente de antemano a que otro agente —una persona o un grupo— *Q* actúe por el propio bien de *P* en contra del consentimiento actual que eventualmente pueda tener *P*. Hay casos nada problemáticos de este argumento en el ámbito individual; por ejemplo, si antes de ir a una cena un amigo advierte a otro: "no me dejes tomar más de dos copas de vino, diga luego lo que diga", da con ello su consentimiento previo de que se restrinja su beber vino, sea cual fuere después su consentimiento efectivo; y cuando se va al dentista o al médico suele darse un consentimiento previo en el mismo sentido: por más que se protesta ante los dolores que provoca un tratamiento, una vez comenzado, el dentista o el médico, en general, tiene el derecho y hasta el deber de concluirlo.

Si, finalmente, no se satisface la condición a) obtenemos como contraejemplo del consentimiento efectivo el consentimiento hipotético: *P* da según *Q* su consentimiento

hipotético sobre *X* si, y sólo si, a) *P* no expresa fácticamente su aceptación de *X*, o *P* expresa fácticamente su aceptación de –*X*, b) *Q* interpreta ese dato como resultado de ciertas faltas —inmadurez, desinformación, ausencia… — y c) *Q* interpreta que, de no ser por esas faltas, *P* expresaría su aceptación fáctica de *X*. Por ejemplo, un maestro de preparatoria, en contra del consentimiento efectivo de sus alumnos ya adolescentes, prohíbe fumar en clase y respalda su prohibición argumentando: "si mis alumnos estuviesen bien informados y actuasen de manera racional consentirían efectivamente en no fumar".

Hay que hacer varias observaciones en relación con estas formas de consentimiento no efectivo. En primer lugar, el consentimiento colectivo pero no individual puede pensarse como una forma del consentimiento previo. En segundo lugar, en el consentimiento colectivo pero no individual y en el consentimiento previo tal como se los definió —esto es, como consentimiento colectivo pero no individual y como consentimiento previo de una acción o de una clase delimitada de acciones (condición b)— se encuentra indirectamente presente un consentimiento efectivo: así, en ambos tipos de consentimiento un consentimiento no efectivo se deriva de un consentimiento efectivo. Por eso llamaré a tipos de consentimiento como éstos consentimientos derivados.

Fijemos estas distinciones en el cuadro 1.

Cuadro 1. *Algunos tipos de consentimiento*

<table>
<tr><td colspan="2">Consentimiento efectivo</td></tr>
<tr><td colspan="2">Consentimientos derivados</td></tr>
<tr><td>Consentimiento previo</td><td>Consentimiento colectivo pero no individual</td></tr>
<tr><td colspan="2">Consentimiento hipotético</td></tr>
</table>

Como indica dicho cuadro en tercer lugar, la oposición "consentimiento efectivo *versus* consentimiento no efectivo" resulta una oposición secundaria, la oposición primaria es "consentimiento efectivo y consentimientos derivados *versus* consentimiento hipotético". Que esta última conforma la oposición primaria parece expresarse ya en la presentación de los diversos consentimientos no efectivos. Mientras

que las definiciones de los consentimientos derivados comparten con la definición del consentimiento efectivo la expresión "*P* da a *Q* su consentimiento…", en la definición del consentimiento hipotético se dice "*P* da según *Q* su consentimiento…"; de esta manera, quien o quienes reciben el consentimiento, en el consentimiento efectivo y en los consentimientos derivados, poseen el estatuto de una segunda persona que comprende un discurso; en cambio, quien o quienes "reciben" el consentimiento en el consentimiento hipotético poseen el estatuto de una tercera persona que interpreta, a la vez, discursos y maneras de actuar.

Ataque: En lugar de oposiciones podría reconstruirse un *continuum* entre las diversas formas de consentimiento no efectivo si se tacha la condición b) en la definición de los consentimientos derivados, esto es, si se introduce entre los consentimientos, colectivo pero no individual y previo, en tanto consentimientos expresos y particulares, tipos de consentimiento derivados tácitos y generales.

Defensa: Tal *continuum*, lejos de aclarar algo, más bien confunde. Consentimientos tácitos y generales son fenómenos ambiguos que, según la situación, podrán ser interpretados sea como consentimientos efectivos o derivados, sea como consentimientos hipotéticos. Ejemplos del primer caso: si en la reunión de la junta directiva de un club deportivo se pregunta: ¿están todos de acuerdo en que Pedro González sea vocal?, y, como tantas otras veces, nadie dice nada en contra, seguramente se está ante una situación en que vale la máxima "el que calla, otorga". Esto es, estamos ante un consentimiento efectivo, aunque el consentimiento sea tácito. Algo similar sucede si se acepta entrar en una orden religiosa: no se da un consentimiento particular a esta o aquella regla, sino un consentimiento general, pero ese consentimiento general implica —lógicamente implica— uno por uno los diversos consentimientos efectivos a cada regla de la orden. Abundan los ejemplos del segundo caso en la política: si frente a un cambio en la política económica una población no protesta, pero tampoco la confirma, un gobernante no podrá interpretar este silencio como un consentimiento efectivo, aunque tácito, sino que, con honradez tendrá que arriesgarse a reconstruir, en el mejor de los casos, un consentimiento hipotético. A su vez, cuando se votan representantes políticos, por ejemplo, diputados, se votan programas políticos generales, líneas generales de conducta, habitualmente no se vota la respuesta en relación con este o aquel problema en particular. De ahí que con frecuencia, frente a asuntos difíciles, un representante, para legitimar sus juicios, no podrá apelar más que a sus buenas razones y al consentimiento hipotético de sus representados.

Ahora bien, sería enredarnos en una confusión mezclar estos dos tipos de casos de "consentimientos tácitos" o de "consentimientos generales" puesto que las argumentaciones que se requieren para respaldar los unos y los otros son diferentes.

Ataque: Lo son, pero es innegable que a menudo se encuentran casos indecisos, zonas de penumbra en las que ciertos consentimientos aparentemente tácitos o aparentemente generales pueden interpretarse sea como consentimientos efectivos o derivados, sea como consentimientos hipotéticos.

Defensa: Que haya ejemplos indecisos no elimina la validez de la oposición primaria establecida en el cuadro 1. También puede haber situaciones en las que resulte difícil decir si una persona está adentro o afuera de una casa, por ejemplo, si se encuentra en la puerta, pero no por eso se dirá que los conceptos "afuera de la casa" y "adentro de la casa" son poco claros o que no existe la oposición "afuera *versus* adentro".

Ataque: No sólo hay casos indecisos; también existe la posibilidad de que cualquier caso claro se vuelva indeciso y así dé pie a argumentos resbalosos. Recuérdese que se dio como ejemplo característico de consentimiento previo, esto es, como ejemplo de consentimiento derivado, la consulta al dentista o al médico. Pero, ¿hasta dónde alcanza el consentimiento previo con respecto a mi salud?, ¿cuáles son los límites de acción propios de un dentista o de un médico? Preguntas similares pueden formularse con respecto al consentimiento previo que doy a un representante político; un índice de las dificultades en torno a este tipo de consentimiento lo conforma el problema de la desobediencia civil. Por otra parte, el argumento del consentimiento colectivo pero no individual tiene también sus complicaciones, muchas de ellas no demasiado diferentes a las ya mencionadas en relación con el argumento del consentimiento previo en el ámbito colectivo… Por ejemplo, a veces, la negativa a un consentimiento individual muestra que mi consentimiento colectivo, en el mejor de los casos, no ha sido más que un consentir desinformado. Sin duda, al respecto podrían multiplicarse los argumentos resbalosos.

Defensa: Que haya casos indecisos o que, en el límite, cualquier caso pueda volverse indeciso no elimina —repito— o siquiera enturbia la validez de la oposición primaria "consentimiento efectivo o derivado *versus* consentimiento hipotético", sólo complica la aplicación de estos conceptos en las diferentes situaciones. No obstante, no por eso se desdibujan los compromisos normativos de cada consentimiento: el consentimiento efectivo no necesita de ninguna justificación ulterior; un consentimiento derivado necesita justificarse como realmente derivado de un consentimiento efectivo; en cuanto al consentimiento hipotético, pide embrolladas justificaciones que es necesario examinar.

## 2

Reiterro la definición propuesta de consentimiento hipotético:

> *P* da según *Q* su consentimiento hipotético sobre *X* si, y sólo si, a) *P* no expresa fácticamente su aceptación de *X* o *P* expresa fácticamente su aceptación de –*X;* b) *Q* interpreta ese dato como resultado de ciertas faltas —inmadurez, desinformación, ausencia…— y c) *Q* interpreta que, de no ser por esas faltas, *P* expresaría su aceptación fáctica de *X*.

La primera condición es una disyuntiva: teniendo sólo en cuenta el primer disyunto hablaré de un "concepto débil" de consentimiento hipotético, teniendo en cuenta a ambos disyuntos de un "concepto fuerte"; por lo pronto, paso por alto las dificultades del concepto fuerte.

¿Cómo se formulan habitualmente los argumentos que respaldan el consentimiento hipotético? No es raro que se los introduzca apelando a una comparación dudosa: de manera análoga a como los padres deben interferir en la vida de sus hijos, sin excluir el uso de la violencia, porque "tienen más experiencia" y "saben más", también los maestros, las autoridades religiosas, los partidos políticos, los patrones o el Estado o, en general, cualquier persona o grupo que "tenga más experiencia" y "sepa más", debe convertirse en guardián y protector de sus subordinados porque conoce sus intereses mejores que ellos. Recuérdense los argumentos de Platón en *La República.* También son conocidos algunos argumentos de las tradiciones kantiana y marxista que, a partir de la oposición entre "voluntad actual" y "voluntad real" de una persona, pueden acabar justificando casi cualquier uso del argumento del consentimiento hipotético. Más difícil de imaginar parece tal argumento en un liberal decidido como Mill. Por ello, para comenzar a probar el carácter inevitable de este argumento, primero elucidaré su presencia y su motivación en Mill.

En la introducción a *Sobre la libertad,* Mill formula "un sencillo principio" que, según él, debe regular las relaciones entre la sociedad y el individuo:

> la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente. Nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlos sería más acertado o más justo (p. 65).

En realidad, no estamos ante un principio, sino ante dos:

A) El principio del Estado-guardián: el poder legítimamente puede interferir en la vida de cualquier individuo para impedir que éste dañe a los otros individuos; y

B) el principio de la autonomía de las personas: el bien del individuo no es nunca

apoyo suficiente para respaldar la compulsión del Estado o de alguno o algunos individuos particulares.

El principio B) parece bien delimitado: nadie tiene por qué interferir, y mucho menos el Estado, en las acciones voluntarias de las personas adultas, si éstas no dañan a terceros. De esta manera resulta previsible que Mill defenderá[1] un uso rigorista del principio del consentimiento efectivo.

¿O no?

En mi paráfrasis de Mill encontramos dos expresiones con dificultades: las "acciones voluntarias" y "si éstas no dañan a terceros". En esta discusión dejo de lado la última expresión, probablemente la más complicada, y cuya elucidación involucra sobre todo el principio A) y me pregunto: ¿qué se entiende por "acciones voluntarias", o más precisamente por "acciones involuntarias"?

En *Sobre la libertad,* Mill parece presuponer cuatro clases de acciones como "acciones involuntarias". Al menos, las propone como restricciones al principio de la autonomía "actual" de las personas y, por lo tanto, al uso rigorista del principio del consentimiento efectivo. A las dos primeras restricciones las enuncia inmediatamente después de haber formulado el principio:

a) Restricciones por inmadurez. Los niños y jóvenes que no han alcanzado lo que la ley fija, como la edad madura, no son capaces de juzgar acerca de su propio bien:

> Los que están todavía en una situación que exige sean cuidados por otros, deben ser protegidos contra sus propios actos (66).

b) Restricciones por incompetencia colectiva. Los pueblos que se encuentran en su "minoría de edad" y en estados atrasados de la sociedad también deben ser mejorados, incluso a pesar suyo:

> Las primeras dificultades en el progreso espontáneo son tan grandes que es difícil poder escoger los medios para vencerlas; y un gobernante lleno de espíritu de mejoramiento está autorizado para emplear todos los recursos mediante los cuales puede alcanzar un fin, quizá inaccesible de otra manera. El despotismo es un modo legítimo de gobierno tratándose de bárbaros, siempre que su fin sea su mejoramiento, y que los medios se justifiquen por estar actualmente encaminados a ese fin (p. 66).

Éstas no son, sin embargo, las únicas restricciones al uso rigorista del principio del consentimiento efectivo: Hacia el final del libro, en el capítulo 5, Mill agrega dos clases más de restricciones:

e) Restricciones por desinformación. Mill plantea el siguiente ejemplo:

> Si un funcionario público u otra persona cualquiera viera que alguien intentaba atravesar un puente declarado inseguro, y no tuviera tiempo de advertirle el peligro, podría cogerle y hacerle retroceder sin atentar por esto a su libertad, puesto que la libertad consiste en hacer lo que uno desee, y nadie desearía

caer en el río (p. 182).

"Nadie desea caer en el río" es un saber estadístico. Por supuesto, podemos imaginarnos situaciones en las que se podría desear caer en el río (digamos, para suicidarse); en estas situaciones, el funcionario público o cualquier otra persona no podrían, según Mill, hacer retroceder a ninguna persona adulta sin atentar en contra de su libertad.

d) Restricciones por irracionalidad. Una persona puede actuar como lo hace, no queriéndolo "verdaderamente", sino porque se encuentra:

> en un estado de delirio, de excitación o de distracción que le imposibilita el completo uso de sus facultades reflexivas (pp. 182-183).

¿Qué decir de estas restricciones? Por lo pronto, a partir de cada una de ellas, o de su conjunto, se pueden introducir dos propuestas:

Propuesta 1: Las restricciones al uso rigorista del principio del consentimiento efectivo son tan delimitadas o tan inocuas que no enturbian para nada ese uso; o

Propuesta 2: Éstas restricciones son resbalosas y, por eso, ponen en serias dudas el uso rigorista del principio del consentimiento efectivo.

Pienso que para averiguar si la propuesta 1 o la 2 es la correcta, hay que decidir si las restricciones anotadas pertenecen a una clase bien delimitada y no peligrosa de casos o a una clase "fuertemente indecisa", resbalosa.

Estamos ante una clase bien delimitada de casos si, y sólo si, hay criterios necesarios y suficientes para definir esa clase; a su vez, estamos ante una clase no peligrosa si, y sólo si, sólo pertenecen a esa clase sus casos elementales. ¿Qué significa esto? Casos elementales de una clase son aquellos cuya inclusión en la clase no presenta la menor duda. Si repasamos los candidatos a acciones no voluntarias, esto es, a restricciones al uso rigorista del principio del consentimiento efectivo, podemos anotar como ejemplos elementales de cada clase los siguientes:

a. Ejemplos elementales de inmadurez: un niño de dos o tres años.
b. Ejemplos elementales de incompetencia colectiva.
c. Ejemplos elementales de desinformación: se echa mariguana a un pastel creyendo que es nuez.
d. Ejemplos elementales de irracionalidad: irracionalidades internas como estar loco, o externas como estar borracho o actuar bajo hipnosis.

Dejando de lado el hecho de que es difícil dar ejemplos elementales de incompetencia colectiva a menos de caer en el más ingenuo "etnocentrismo" (¿un eufemismo para no hablar de "prejuicios coloniales"?), habrá muchos ejemplos indecisos de inmadurez, de desinformación, de irracionalidad. Más todavía, sospecho

que de la mano de estas indecisiones se puede ir muy lejos en la justificación moral del argumento del consentimiento hipotético. Por ejemplo, en fragmentos importantes de la tradición marxista se razonará que el trabajador posee un peculiar tipo de incompetencia, de desinformación o de irracionalidad: su "enajenación" consiste en ignorar su "explotación" o tal vez incluso, en "quererla" ignorar… De esta manera, a partir de ciertos "datos", maneras de actuar que se juzga que sólo son comprensibles si se supone inmadurez, incompetencia colectiva, desinformación o irracionalidad, se concluye en tal inmadurez, incompetencia colectiva, desinformación o irracionalidad. Tampoco los liberales desaprovechan este tipo de argumentos, por ejemplo, ni los kantianos ni Mill:

> La limitación del número de expendedurías de cerveza y licores, para hacer su acceso más difícil y disminuir las ocasiones de tentación, no sólo expondría a todos a un inconveniente porque hubiera quien abusara de la facilidad, sino que sólo conviene a un estado social en el que las clases trabajadoras sean abiertamente tratadas como niños y salvajes y colocadas bajo una educación restrictiva que las capacite para que, en el futuro, puedan ser admitidas a los privilegios de la libertad. No es éste el principio según el cual se profesa gobernar a la clase trabajadora en los países libres; y nadie que conceda el debido valor a la libertad prestará su adhesión a que sean así gobernadas […]

Curiosamente, Mill no acaba aquí el párrafo, sino que agrega:

> […] a menos que hayan fracasado todos los esfuerzos dirigidos a su educación por la libertad y a gobernarles como hombres libres y esté definitivamente comprobado que sólo pueden ser gobernados como niños (p. 189).

Mill no dice cómo podría "definitivamente" comprobarse tal cosa y quién estaría encargado de comprobarla. Desde entonces hemos aprendido que cada vez que un grupo en el poder se siente amenazado, empieza por declarar que la oposición es inmadura, colectivamente incompetente, está desinformada o es irracional, o las cuatro cosas al mismo tiempo, y pronto acaba por decidir que es necesario terminar con tal oposición.

Examinemos todavía el argumento de Mill para restringir la capacidad de la gente de hacer contratos:

> un compromiso por el cual una persona se vendiera, o consintiera en ser vendida como esclavo sería nulo y sin valor (p. 190).

¿Por qué?

> El principio de libertad no puede exigir que una persona sea libre de no ser libre. No es libertad el poder de renunciar a la libertad (p. 190).

Frente a estas afirmaciones tal vez se quiera insistir: ¿por qué? No me imagino otra

respuesta que un argumento contrafáctico, análogo al usado cuando fracasan "todos los esfuerzos" dirigidos a la "educación por la libertad", a saber, alguien que use su libertad para dejar de ser libre no ha comprendido en qué consiste la libertad: tiene que ser inmaduro, colectivamente incompetente, desinformado o irracional. O expresando este mismo pensamiento de otra manera: la libertad es un bien inalienable, una propiedad de la persona como tal; no se puede ceder la libertad como se ceden otras propiedades. Quien lo haga está profundamente confundido: tiene que ser inmaduro, colectivamente incompetente, desinformado o irracional.

Por otra parte, recuérdese que tales restricciones sugieren que estamos ante "acciones involuntarias". A partir de todas estas razones no será difícil defender el argumento del consentimiento hipotético: aunque lo que hacemos va en contra de la voluntad actual de los agentes en cuestión, corresponde a su voluntad real, y si no fuese porque son inmaduros, colectivamente incompetentes, desinformados o irracionales, estos agentes estarían de acuerdo con nosotros.

Atendamos paso a paso una versión frecuentada de este argumento:

Premisa 1: Dada la incapacidad de los niños y, por ello, los peligros constantes en que se encuentran, los padres no sólo pueden sino que deben restringirles su autonomía actual, su libertad.

Premisa 2: Estas restricciones no deben ser arbitrarias sino tales que cuando los niños pierdan su incapacidad, esto es, su inmadurez, y se conviertan en adultos, respaldarán la sabiduría de tales restricciones.

Premisa 3: Todos los adultos en algunos momentos de su vida, y con respecto a ciertos asuntos, al ser colectivamente incompetentes, desinformados o irracionales, son incapaces como los niños.

Premisa 4: En cualquier caso de incapacidad por inmadurez, incompetencia colectiva, desinformación o irracionalidad, la "voluntad actual" de una persona no es idéntica a su "voluntad real" (lo que se decide en estos momentos no es lo que en realidad se quiere decidir),

Conclusión: En aquellos casos en que se juzgue que la "voluntad actual" de una persona no expresa su "voluntad real", por ser inmadura, colectivamente incompetente, desinformada o irracional, es moralmente justificable interferir en su libertad.

Los ciclos argumentales en torno del consentimiento hipotético parecen, pues, estar llenos de peligros: tal argumento puede constituir un cheque en blanco en favor de cualquier abuso de poder. ¿Por qué? En primer lugar, existe un peligro epistémico: no es posible dar criterios formales, esto es, criterios precisos, fijos y generales para reconocer inmadurez, incompetencia colectiva, desinformación o irracionalidad, esto es, ninguno de estos conceptos es un candidato satisfactorio a fundamento de la argumentación.

Pero si éste es el caso, si se trata de conceptos actual o potencialmente indecisos, a partir de cualquiera de esos conceptos se podrán construir “argumentos resbalosos” o bien “argumentos indiferentes” para justificar incluso el despotismo más cruel.

Frente a este peligro epistémico no sorprenderá que se busque desesperadamente algún fundamento a partir del cual se pueda basar el argumento del consentimiento hipotético. Un buen candidato parece fungirlo una ontología de las personas que tuviese como fundamento el concepto de necesidad humana. Pero, ¿puede cumplir tal concepto con lo que se le pide en esta argumentación, a saber, ofrecer una instancia inmune a la interpretación y al debate? Sospecho que sólo podría hacerlo si se identifica el concepto de necesidad humana con el concepto de necesidad natural, entendido éste, a su vez, de la manera más estrecha posible: como las necesidades que naturalmente necesita un individuo humano para sobrevivir, por ejemplo, el alimento, la bebida, la suficiente protección del ambiente. Sin embargo, muy pocos encontrarán atractiva esta propuesta: las necesidades naturales así entendidas poco o nada servirían para respaldar el argumento del consentimiento hipotético, entre otras razones porque difícilmente se puede discutir la vida humana eliminando el concepto de bien —de “vida buena”— que poseen los respectivos agentes. Pero apenas se incluyen como “necesidades naturales” las llamadas “necesidades derivadas” —las necesidades para desarrollar una “vida buena”—, esto es, las necesidades que una persona, dadas sus características y su tradición, considera como indispensables para vivir, el concepto de necesidad natural deja de ser un prometedor candidato a fundamento: es claro que ese tipo de necesidades no es inmune a la argumentación. Específicamente, no es inmune a la crítica: lo que una persona o una sociedad considera que es indispensable para vivir bien, otra persona u otra sociedad tal vez lo tache de mero prejuicio… y de esta manera, de nuevo nos topamos con el ir y venir de los argumentos, entre otros con el ir y venir de argumentos con mecanismos falaces tales como algunos “argumentos resbalosos” y los “argumentos indiferentes”.

Sin embargo, el peligro epistémico no es el único, hay también un peligro moral. Pues, incluso si se dispusiera de criterios formales, esto es, de criterios precisos, fijos y generales para reconocer inmadurez, incompetencia colectiva, desinformación o irracionalidad, o se obtuviese un concepto teórico y prácticamente satisfactorio de necesidad humana y, además, bien delimitado, nadie tendría el derecho en todas las circunstancias de imponer tales criterios. ¿Cómo es esto? Quien defiende la autonomía de las personas como un principio básico defenderá también que hay algo así como un derecho a estar equivocado. Tal derecho puede respaldarse en varias razones: hay razones deontológicas: si se piensa en la persona como un fin en sí mismo, en gran parte se la tendrá que pensar como un todo inviolable que posee sus propias

autointerpretaciones. Además, hay razones teleológicas, entre otras, aquellas en torno de la máxima pedagógica que recuerda que enseña más y mejor cometer errores propios que vivir pendiente de la copia de verdades ajenas: la "economía" de cada vida posee sus propios caminos, su *telos* personal, imposibles de desplegarse si se prohíbe la dinámica inmanente de las propias autointerpretaciones.

Por eso, en relación con los Estados, se defiende la necesidad de distinguir entre un derecho público y un derecho privado. Como señala Hegel: "la irracionalidad privada, lo que llamé el derecho de los individuos a estar equivocados, tiene que estar, incluso constitucionalmente, garantizada". La dificultad radica en que, tanto en el ámbito individual como en el colectivo, resulta imposible demarcar la extensión de validez de este derecho, con lo que de nuevo nos enredamos en argumentos capaces de, justificando las arbitrariedades más idiosincráticas, provocar el caos.

Ataque: ¿No se exageran los peligros del argumento del consentimiento hipotético?

Defensa: Otra manera de expresar ambos peligros sería indicando que quien tenga el poder de intervenir individual o colectivamente a) puede equivocarse, peligro epistémico, y b) no tiene el poder absoluto de intervenir, peligro moral. Quien ignore a) o b) sucumbirá a la tentación del poder absoluto y este sucumbir totalitario es, además, frecuente, dado que produciendo ambos peligros constantemente encontramos, insisto, mecanismos falaces que provocan argumentos resbalosos e indiferentes. Por lo pronto, fijemos estas distinciones en un nuevo cuadro:

Cuadro 2. *Dos peligros del argumento del consentimiento hipotético y sus eventuales mecanismos falaces*

| Peligros | Mecanismos argumentales dominantes |
|---|---|
| Epistémicos | Argumentos resbalosos |
| Morales | Argumentos indiferentes |

Ataque: Si los peligros del argumento del consentimiento hipotético son tan graves, ¿por qué no eliminarlos definitivamente resignándonos al uso rigorista del consentimiento efectivo?

Por lo pronto, dejo esta pregunta en suspenso y daré dos largos rodeos un tanto al margen de la discusión principal; el primero atañe a los argumentos resbalosos e

indiferentes, y el segundo, a tipos de sabidurías como marcos conceptuales de las posibles respuestas que se deben considerar.

## 3

Primer rodeo: ¿Qué mecanismos generan los "argumentos resbalosos" y los "argumentos indiferentes"? Examinemos el siguiente argumento:

Premisa 1: Un niño de cinco años no sabe lo que quiere.

Premisa 2: Un niño de cinco años y algunos meses no es básicamente diferente de un niño de cinco años.

Conclusión 1: Un niño de cinco años y algunos meses no sabe lo que quiere…

Premisa 3: Un niño de seis años y algunos meses no es básicamente diferente de un niño de cinco años y algunos meses…

Conclusión 2: Nadie sabe lo que quiere.

Hasta la conclusión 1, el argumento resbaloso es correcto. Podemos reconstruirlo como respaldándose en la siguiente regla o regla en contra de la falsa precisión:

A) No hay que hablar con una precisión no requerida por el asunto de que se habla.

Por ejemplo, no hay por qué imponer distinciones precisas cuando se trata de gradaciones en un *continuum.* Sin embargo, el argumento anotado no acaba en la conclusión 1, y el resto del argumento es falaz: la conclusión 2 es falsa. Podemos reconstruir el frecuente uso falaz de los argumentos resbalosos a partir de esta nueva regla o regla de la indistinción gradual:

B) Si en un *continuum* A no es muy diferente de *B* y *B* no es muy diferente de *C* y *C* no es muy diferente de *D*, y así sucesivamente, entonces en ningún *continuum* hay diferencias importantes.

Así, B), la regla de la indistinción gradual, genera la retórica del "como aquí hay apenas diferencias no hay por eso ninguna diferencia que valga la pena subrayar" y del "esto es mera cuestión de grados" y sus razonamientos: puesto que la diferencia entre esto, llamémosle *Y,* y esto, llamémosle *Z,* es únicamente gradual, entonces no habrá nunca una diferencia importante entre *Y* y *Z*. Ello es falso: diferencias poco importantes son, pese a todo, diferencias y además, sumadas, a menudo suelen conformar diferencias importantes.

Reexaminemos A), la regla en contra de la falsa precisión. Aunque es correcta, el ejemplo que se ofrece tal vez confunda: a partir de cierto interés pueden imponerse más o menos arbitrariamente distinciones precisas, incluso cuando se trate de gradaciones en un *continuum.* Entre un muchacho de 17 años y 22 meses y el mismo muchacho un mes más tarde suele no haber diferencias psicológicas importantes. En cambio, en muchos países se introducen diferencias legales importantes: un muchacho de 17 años

y 11 meses no puede votar, pero sí lo podría hacer ese muchacho si las elecciones fuesen un mes después. Se podrá discutir por qué tratar casos tan similares de manera tan disímil. La única respuesta es, creo, un argumento utilitario: puesto que cualquier demarcación en un *continuum* tendrá cierto grado de arbitrariedad y puesto que en relación con ciertos asuntos es mucho más útil poseer alguna línea de demarcación que carecer de toda demarcación, lo mejor en algunas situaciones es estar dispuesto a tolerar ciertas injusticias y aferrarse a una demarcación, que demarcar en cada momento o no admitir demarcación alguna. No pocas veces este argumento utilitario es correcto. También, no pocas veces, este argumento es inoperante y sospecho que en lo que respecta a los ciclos argumentales que atañen al argumento del consentimiento hipotético, éste es el caso. ¿Por qué?

Recalco que la dificultad consistía en que conceptos como inmadurez, incompetencia colectiva, desinformación o irracionalidad, por un lado, y necesidad natural, por otro, eran conceptos indecisos y con facilidad daban lugar a argumentos resbalosos capaces de respaldar usos intolerables del argumento del consentimiento hipotético. Pero en nada se soluciona esta dificultad produciendo definiciones estipulativas de esos conceptos y violando así la regla A) o regla en contra de la falsa precisión, pues en esta argumentación no se trata de enfrentar una dificultad que atañe a un reglamento legal, sino una dificultad en torno de una justificación moral. Por otra parte, no me imagino qué estipulación se podría de hecho introducir en torno a los conceptos de inmadurez, incompetencia colectiva, desinformación, irracionalidad o necesidades humanas (en sentido amplio) que resultara operativa para frenar los abusos del argumento del consentimiento hipotético y, a la vez, no fuese ridículamente arbitraria. Algo similar puede afirmarse en relación con el derecho a equivocarse, o con la "cantidad" de "irracionalidad privada" que un Estado, so pena de volverse totalitario, tendrá que aceptar. Vayamos a los argumentos indiferentes.

Una presunción constitutiva del argüir es la regla de la pertinencia argumental:

C) Cuando en un debate alguien introduce un enunciado *A,* se presume que *A* es una razón en favor o en contra de aquello que se está discutiendo.

Con frecuencia esta regla se cumple y no es difícil descubrir cómo un enunciado contribuye al argumento en cuestión, o expresado de otro modo, cuál es la "sensibilidad" de ese enunciado con respecto a los valores de verdad de los otros enunciados. A su vez, negativamente, y en el límite, si una creencia *A* no tiene nada que ver con la creencia *B, A,* desde el punto de vista argumental, no importa a *B;* también podemos decir: *A* es epistémicamente "indiferente" a *B.* De esta manera puede formularse la siguiente regla de la indiferencia epistémica:

D) El enunciado *A* es epistémicamente indiferente con respecto al enunciado *B* si, y

sólo si, *A* no cuenta para establecer que *B* es verdadera o que *B* es falsa o que hay algún grado de probabilidad de que *B* sea verdadera o de que *B* sea falsa.

La condición "*A* no cuenta para establecer que…" es convenientemente vaga, otra manera de indicar: "*A* no conforma ningún respaldo para creer que *B* es verdadera o…" Esos respaldos pueden ser de diversa índole: respaldo deductivo, respaldo analógico, respaldo por inducción enumerativa… Atendamos al siguiente argumento:

Premisa 1: Estadísticamente las mujeres son más bajas que los hombres.

Conclusión: Estadísticamente, las mujeres son moralmente inferiores a los hombres.

Este argumento se conforma siguiendo la regla *D* o de la indiferencia epistémica. La premisa 1 no cuenta, esto es, no ofrece ningún tipo de respaldo para afirmar que la conclusión es verdadera o que es falsa o que hay algún grado de probabilidad de que la conclusión sea verdadera o falsa (una analogía entre altura física y moral no posee el menor apoyo): estamos ante un argumento indiferente. O, más explícitamente, estamos ante un argumento generado a partir del mecanismo de la indiferencia epistémica: en la premisa se afirma una propiedad que es epistémicamente indiferente con respecto a la propiedad afirmada en la conclusión.

Lamentablemente no pocas veces se usa el argumento del consentimiento hipotético a partir de este mecanismo: se lleva a cabo una enumeración de propiedades epistémicamente indiferentes por las cuales un agente sería inmaduro, colectivamente incompetente, desinformado o irracional o poseería necesidades no genuinas, propiedades epistémicamente tan indiferentes para el asunto que se discute como el color de la piel, la pertenencia a cierta tradición, el sexo… y se concluye que, por el propio bien de ese individuo o de ese grupo o de ese pueblo, en nombre de su hipotética "voluntad real", hay que actuar en contra de su "voluntad actual". Los prejuicios al respecto son conocidos: "a los negros, cuya inmadurez resulta tan patente como la de los niños pequeños, hay que educarlos por su propio bien", "los latinos todavía son colectivamente incompetentes, pues por su pereza y constante distracción se encuentran profundamente desinformados; por eso se debe intervenir en sus asuntos y ayudarlos a poner en orden sus desoladas repúblicas", "la mujer, salvo muy contadas excepciones, es irracional; por lo tanto, por su propio bien, no hay que confiarle cargos de responsabilidad".

¿Cómo ésos, y argumentos igualmente indiferentes como ésos, suelen desplegar poder persuasivo? La respuesta es simple: en general se hace la presunción de que se cumple la regla C) o regla de la pertinencia argumental; de ahí que enunciados que sigan la regla D) o de la indiferencia epistémica, enunciados que no son razones pero que las imitan, resultan exitosos.

Por otra parte, hay un efecto acumulativo entre los argumentos resbalosos y los

indiferentes. Pues tampoco hay criterios precisos, fijos y generales que permitan demarcar, en relación con los usos del argumento del consentimiento hipotético, cuáles propiedades son epistémicamente indiferentes y cuáles no. ¿Tenemos que limitarnos, entonces, al uso rigorista del consentimiento efectivo? Antes de enfrentar, finalmente, esta pregunta haré todavía otro rodeo.

Segundo rodeo: ¿De qué hablamos cuando hablamos de sabiduría? Las diferentes creencias, deseos, valoraciones, normas… de una comunidad, o tal vez mejor, de una tradición, se encuentran regidos por un patrón de excelencia, un patrón que indica cuál es la mejor manera de pensar, de sentir, de actuar, esto es, una sabiduría:

> *S* es una sabiduría para una tradición *T* si, y sólo si, *S* se constituye con a) un conjunto de ideales y valoraciones, b) ciertas creencias, sentimientos, prácticas… que los aplican como rutinas y, también, en diferentes conflictos y ello conformando c) maneras de vivir efectivas, concebidas y evaluadas más o menos como un todo, y d) ese "todo" se transmite a través de varias generaciones.

Dos clases de sabidurías, no sólo prácticas sino también teóricas, han configurado y todavía configuran la historia de la modernidad, las llamaré "sabiduría tradicional" y "sabiduría ilustrada". Encontramos una sabiduría tradicional cuando estamos ante maneras de pensar, de actuar y de evaluar a) regidas por ciertas reglas de autoridad propias de una tradición y b) entre estas reglas, las consideradas como básicas son implícita o explícitamente inmunes a cualquier crítica. En una sabiduría tradicional, si se valora, o al menos se admite la argumentación, se tratará de una argumentación interna a las reglas de autoridad propias de ella. Como lo indica la condición b), desde tal sabiduría se es inmune a cualquier argumentación externa.

A su vez, encontramos una sabiduría ilustrada cuando estamos ante maneras de pensar, de actuar y de evaluar a) no regidas por ninguna autoridad que, puesta en duda por la razón, no pueda mostrar sus "credenciales", y b) estas diferentes "credenciales" tendrán como modelos las razones ofrecidas en un ciclo argumental. Pueden reconstruirse varias relaciones entre ambos tipos de sabiduría. Como técnica de exposición, reconstruiré algunas relaciones con respecto a los conflictos entre las varias formas de consentimiento, siguiendo el hilo que proporcionan las palabras "tesis", "antítesis", "síntesis". La vaga "hegelización" no será, espero, excesivamente peligrosa.

Como tesis ubiquemos la sabiduría tradicional que, *prima facie,* parece no encontrar ninguna dificultad, con respecto a los contraejemplos al uso rigorista del principio del consentimiento, efectiva. Más todavía, esta sabiduría ofrece constantemente ejemplos de manejarse con soltura en relación con las maneras de actuar regidas por el argumento del consentimiento hipotético. Ello no debe sorprender: la sabiduría tradicional se genera, en gran medida, a partir de un uso inmediato, no problematizado, del principio

de autoridad, y el argumento del consentimiento hipotético es una consecuencia directa de tal principio.

Sólo cuando el principio de autoridad se convierte en un principio entre otros, a legitimar de caso en caso y, por lo demás, como un principio relativamente secundario, y restringido a ámbitos muy delimitados aparece la antítesis, la sabiduría ilustrada que busca no aceptar como lo dado más que un "hecho": la autonomía de la razón. No sorprenderá, entonces, que el consentimiento efectivo, que es una consecuencia inmediata, o al menos una manera de comprender la autonomía de la razón, se convierta en una de las banderas del primer momento de cualquier Ilustración.

Sin embargo, la Ilustración desencadena también aquí alguna de sus ya tan conocidas "dialécticas" en las que se acaba por proponer lo contrario de lo que se comenzaba por afirmar. Una formulación de una de estas "dialécticas" puede reconstruirse en la siguiente argumentación:

Paso 1: Se reconoce la autonomía de la razón como el principio práctico supremo.

Paso 2: "Por lo tanto", se defenderá un uso rigorista del principio del consentimiento efectivo.

Paso 3: Sin embargo, muy pronto se tiene que reconocer que muchas, acaso la mayoría, de las personas, no hacen uso de esa autonomía de la razón porque no saben hacerlo.

Paso 4: Entonces, es necesario que las personas que ya hacen uso autónomo de su razón ayuden a quienes no lo hacen a encontrar su propia autonomía, a encontrarse.

Paso 5: A partir del paso 4 se fundamenta un nuevo principio de autoridad con respecto a quienes todavía no lo hacen o principio de autoridad de la razón.

Paso 6: Fundamentados en este nuevo principio de autoridad, se aceptarán todos los usos del argumento del consentimiento hipotético que en él se respalden o uso fundamentalista del consentimiento hipotético.

Desde cierta sabiduría ilustrada se querrá defender que tal "dialéctica" no conforme una degeneración, sino la expresión del pasaje de una "fase ingenua" a una "fase madura" dentro de la misma sabiduría ilustrada: la "fase madura" estaría dada por una síntesis: el "principio de autoridad" de la sabiduría tradicional aplicado al "principio de la razón" de la sabiduría ilustrada, resultando así la "sabiduría fundamentalista". Sin duda, se trata de una síntesis espuria, pero en la que han caído, una y otra vez, las culturas básicas de la Ilustración. Afirmar que, de hecho, la Ilustración suele pasar de la "fase inicial" conformada en gran parte por la puesta en marcha de los ciclos argumentales, esto es, por discusiones privadas y públicas en las que se reconstruye, se critica y se evalúa, fase que posteriormente suele mal llamarse "ingenua", a otra fase mal llamada "madura" en la que se defienden "principios" o se ejerce el poder, esto es, el

pasar del discurso problematizador al discurso doctrinario cuando no a las prácticas más o menos despóticas, es algo que casi no hay que defender, por lo menos ante quien no esté cegado por el fanatismo y tenga, por eso, memoria histórica. Pero, entonces, ¿no hay alternativa a las sabidurías tradicional e ilustrada de tipo fundamentalista? ¿Tenemos necesariamente que elegir la menos mala de entre ellas? Plantear la situación de esta manera confunde: constituye una caricatura contar la historia de la Ilustración moderna, en todas sus variaciones, liberales y socialistas, como una ininterrumpida marcha hacia el Terror o, al menos, como un necesario tener que elegir entre una sabiduría tradicional inmune a la argumentación externa y una sabiduría de tipo fundamentalista no menos inmune a ella. ¿Por qué?

Recuérdese que se aludió a una "fase inicial" de cualquier Ilustración en la que se ponen en marcha los ciclos argumentales o fase de titubeos y exploraciones. A partir de esta fase puede introducirse otro tipo de sabiduría ilustrada que podemos llamar "sabiduría ilustrada de tipo reflexiva". Como en la sabiduría ilustrada de tipo fundamentalista, en la "sabiduría reflexiva" se recalca el uso autónomo de la razón, pero, como en la sabiduría tradicional, se sabe que inevitablemente este uso de la razón, así como la interpretación y aplicación de sus eventuales reglas depende de la tradición y hasta de la situación concreta en la que se encuentra el agente que interpreta y aplica esas reglas. De ahí que en una sabiduría reflexiva encontremos argumentaciones tanto internas como externas.

Fijemos en un nuevo cuadro estos tipos de sabiduría:

Cuadro 3. *Relaciones entre tres tipos de sabiduría*

| | |
|---|---|
| "Tesis" | Sabiduría tradicional |
| "Antítesis" | Sabiduría ilustrada de tipo fundamentalista o sabiduría fundamentalista |
| "Síntesis" | Sabiduría ilustrada de tipo reflexivo o sabiduría reflexiva |

Pero, ¿qué nos dice este "mapa de sabidurías", este especulativo ejercicio histórico-tipológico aplicado a la lógica del consentimiento o, al menos, aplicado a las relaciones entre las formas ya reconstruidas de consentimiento?

## 4

Varios usos del argumento del consentimiento hipotético parecen tener buenos respaldos: situaciones en las que posee algún grado de legitimidad actúan en contra del consentimiento efectivo de las personas, los grupos y hasta los pueblos, por su propio bien; atendamos algunos ejemplos.

a) Nivel de los individuos. Solemos encontrar un uso legítimo de este argumento si una persona se hace cargo de otra: de un joven, de un loco, de un enfermo, de un borracho, de un drogadicto… (sin que, por lo demás, alguna de esas clases tenga que ver con las demás).

b) Nivel de los grupos. A menudo desempeña algún papel el argumento del consentimiento hipotético cuando se introducen cambios en la política económica que provocan resistencias y que nadie podría entender sin saber bastante de economía, o reformas urbanísticas cuyo provecho, y hasta necesidad, no alcanzan a percibir los propios habitantes de la ciudad hasta que ya están realizadas, o reformas educativas o de salubridad relativamente complicadas.

c) Nivel de los pueblos. Éste es el nivel de aplicación más dudosa del argumento del consentimiento hipotético, pues contradice uno de los axiomas más reconocidos de la política internacional: "cada Estado es soberano", también conocido como doctrina de la no intervención. No obstante, parece haber casos en los que resulta razonable no obedecer esta doctrina. Supongamos que Hitler no hubiese llevado a cabo políticas ofensivas en contra de ningún país; pese a ello, otros Estados ¿no hubiesen tenido acaso razones morales para intervenir y evitar así el holocausto?

Si estos ejemplos son convincentes, o si por lo menos algunos de ellos lo son, entonces el uso rigorista del consentimiento efectivo se descubre, tarde o temprano, imposible.

A partir de esta imposibilidad, de hecho habrá que aceptar que lamentablemente cualquiera tendrá, de manera inevitable, que manejar otras formas de consentimiento junto al consentimiento efectivo. Éste es, pues, el primer material que se debe retener:

1. El uso rigorista del consentimiento efectivo es imposible, esto es, hay situaciones en las que es legítimo actuar respaldando la acción en el argumento del consentimiento hipotético.

Se complementa este primer material agregando: en cuanto al uso fundamentalista del consentimiento hipotético, resulta tan imposible como el uso rigorista del consentimiento efectivo, pues no hay ningún fundamento —ningún criterio preciso, fijo y general y, por lo tanto, inmune a los ciclos argumentales— en el cual apoyar la

hipótesis que respalde el argumento del consentimiento hipotético en cuestión. La sabiduría fundamentalista resulta, pues, con respecto a este argumento, engañosa o inútil.

Sin embargo, segundo lamento, la situación es altamente incómoda, pues la historia del argumento del consentimiento hipotético posee, de hecho, tras de sí, algo más que huellas de barbarie: es una historia de barbarie. En contra del consentimiento efectivo de las personas, de los grupos, de los pueblos, y en nombre de su consentimiento hipotético, se ha reprimido y hasta exterminado a personas, grupos y pueblos; se ha condenado toda diversidad cultural y hasta la menor desviación individual. Poco exagero si afirmo que gran parte de las matanzas de la modernidad, tanto individuales como colectivas, se han justificado apelando al argumento del consentimiento hipotético. Desde la Inquisición hasta los procesos del estalinismo y también —¿extrañamente?— en alguna que otra "defensa de la democracia", no es raro encontrar que se opera con tal argumento, incluso en lo que llamaré su "formulación extremista": sea un individuo, un grupo o un pueblo, por su propio bien, hay que eliminarlo. Se conocen las consignas: "quemándote salvaremos tu alma", "su ejecución lo redime como revolucionario", "es preferible bombardear su territorio a que sucumban bajo el despotismo".

Por otra parte, la incomodidad aumenta si recordamos que aun aceptando que hay situaciones en las que es legítimo usar el argumento del consentimiento hipotético, no se podrá negar que esas situaciones no están delimitadas con claridad; más todavía, se trata de situaciones difusas y que, por ello mismo, se pueden volver presa fácil de mecanismos tales como el uso falazmente resbaloso o indiferente del argumento del consentimiento hipotético. Entonces, ¿qué hacer?

Si no me equivoco, estas dificultades obligan a recobrar un pensamiento olvidado en mi discusión, el consentimiento efectivo como modelo. Este pensamiento evita caer en el vértigo simplificador a que suele conducir el uso rigorista del consentimiento efectivo: "o uso rigorista del consentimiento efectivo o todo se vale". En efecto, además del uso rigorista o absoluto, se dispone del uso regulativo o, *prima facie,* del consentimiento efectivo. Ello implica que en cualquier situación habrá presunción en favor del consentimiento efectivo, y que las desviaciones tendrán la carga de la prueba. Recojamos este pensamiento como segundo material:

2. En cualquier situación, cualquier desviación del consentimiento efectivo necesita de una justificación moral, explícita y particular.

O expresado este segundo material con otras palabras: la autointerpretación de las propias necesidades tiene, *prima facie,* prioridad sobre la interpretación externa; esto es, la primera persona, singular o colectiva, tiene razón sobre sus necesidades hasta que no

haya fuertes pruebas en su contra.

Pero, ¿cómo se controlan desde el consentimiento efectivo las otras formas de consentimiento, el consentimiento previo, colectivo pero no individual y, sobre todo, el consentimiento hipotético? La respuesta es, creo: mediante "lógica regulativa". En efecto, de nuevo hay que evitar el vértigo simplificador e insistir: las regulaciones se llevarán a cabo de diversas maneras, dependerá de la situación y de las personas. Se tratará, pues, de una cuestión de argumentación y de juicio. Éste es el tercer material:

3. No hay criterios fijos, precisos y generales para aceptar o rechazar las diversas formas de consentimiento, de caso en caso hay que apelar a la "lógica regulativa": a los ciclos argumentales y al juicio.

Así con los materiales anotados nos hallamos en medio de una sabiduría ilustrada de tipo reflexivo. Desde tal sabiduría, si bien se piensa que la autonomía es el primer atributo de la clase moral "persona", al mismo tiempo se sabe que de hecho se encontraban casos en los que esa autonomía no se ejerce porque —por alguna razón— se es incapaz de ejercerla. Por eso no es posible aceptar el uso rigorista del principio del consentimiento efectivo, pero, ¿hasta qué grado podemos desviarnos de él? Recuérdese que se distinguieron dos conceptos de consentimiento hipotético: un concepto débil cuando el agente —persona, grupo o pueblo— no expresa fácticamente su aceptación de –*X* y otro agente hipotéticamente se lo atribuye, y uno fuerte cuando el agente expresa fácticamente su aceptación de X y otro agente le atribuye su consentimiento hipotético de X. En este último caso la desviación con respecto al consentimiento efectivo será total. Lo que compromete a pensar: en cada situación hay que poner en marcha los ciclos argumentales en conexión con nuestra capacidad de juicio. Quiero decir: con frecuencia habrá que sopesar las tensiones entre el principio del consentimiento efectivo y, por ejemplo, las otras tres formas de consentimiento reconstruidas. Estas tensiones y el argumentar de caso en caso son atributos característicos de la sabiduría reflexiva. Por eso también pertenece a ella reconocer que en la mayoría de los juicios enfrentamos una cuestión de grados. Esta última expresión advierte en contra de la regla *B,* o regla de la indistinción gradual, presupuesta en el mecanismo falaz de los argumentos resbalosos, la retórica del "esto es mera cuestión de grados": de la imposibilidad del uso rigorista del principio del consentimiento efectivo o del uso fundamentalista del argumento del consentimiento hipotético no se deduce que hay que aceptar cualquier uso de cualquier forma de consentimiento. Acaso se proteste: lo que se afirma positivamente es muy poco. Tal vez, pero al menos se descartan ilusiones (y aprender es, ante todo, deshacerse de obstáculos, entre otros, de ilusiones): ilusiones tanto de una sabiduría tradicional que no encuentra reparos en usar como le convenga el argumento del consentimiento hipotético y, también, ilusiones de una sabiduría

ilustrada de tipo fundamentalista que, o se obsesiona con el uso rigorista del principio del consentimiento efectivo, o finge disponer de fundamentos para el argumento del consentimiento hipotético. En ambas ilusiones se rehúsa a apelar a la "lógica regulativa": enfrentar las dificultades constituyendo el juicio en la puesta en marcha de los ciclos argumentales, y no se trata, por tanto, de opciones racionales.

---

[1] John Stuart Mill, *Sobre la libertad,* prólogo de Isaiah Berlin (trad. de Pablo Azcárate), Madrid, 1970.

# Aproximaciones a una ética de la cultura

Luis Villoro

## Una falsa antinomia

A fines de este siglo parece acelerarse una tendencia característica de la modernidad: el progresivo encuentro y unificación de las culturas particulares en una cultura universal en escala planetaria. Ésta aún no se configura pero está a la vista, presente ya en muchos campos, los de la ciencia y la técnica especialmente. La realización de una cultura planetaria, en la que participaran todas las culturas particulares, está en el interés general de la especie. Permitiría la comunicación universal y establecería las bases, al fin, de una comunidad que abarcara a todos los hombres.

Sin embargo, la tendencia a la universalización de la cultura no ha sido obra de la comunicación racional y libre sino, antes bien, de la dominación y la violencia. El acceso a una cultura universal ha significado para muchos pueblos la enajenación en formas de vida no elegidas. De allí que la aceleración de la tendencia a la unificación de las culturas se acompañe a menudo de una reacción por afirmar el valor insustituible de las particularidades culturales, su derecho a la pervivencia y la defensa de las identidades nacionales y étnicas. Frente al papel hegemónico de la cultura occidental, en este proceso de unificación, se insistirá entonces en el valor semejante de todas las culturas. Estaríamos, parece, ante un conflicto de valores. La tendencia a la universalidad cultural realizaría el sueño de una comunicación y comunidad que abarcara a todos los hombres; la afirmación de la pluralidad de las culturas, en cambio, querría preservar la autenticidad y la singularidad de cada pueblo; a la homogeneidad cultural se opondría la riqueza y complejidad de las diversidades históricas.

Este aparente conflicto ha dado lugar a múltiples debates. Por desgracia, casi todos lo presentan en términos que dan lugar a una antinomia: "universalidad" frente a "peculiaridad" cultural. Presentado en esos términos el conflicto se vuelve insuperable. Obliga a optar entre uno de dos términos antitéticos. La primera opción elegiría el reencuentro con lo peculiar. La cultura ajena —proveniente por lo general de un estado de colonización— se ve como inadaptada a la situación propia, enajenante, por ende. Habría que volver a lo "propio", entendido como lo que nos distingue y singulariza frente a otras culturas.[1] Se sostienen, entonces, dos proposiciones oscuras: 1) Existiría algo así como una "identidad" nacional o étnica. Por "identidad" de un pueblo o una nación podemos entender simplemente los rasgos que nos permiten reconocernos como miembros de esa comunidad. Esas notas varían de un sujeto a otro. Pueden ser tan diversas como una manera de hablar o de comer, un hábito de vestir, el recuerdo de una festividad local, un giro de pensamiento o aun una carencia compartida. "Identidad" no es entonces ningún atributo oculto que habría que descubrir, ni un

conjunto de características “peculiares” opuestas a las que compartimos con otros pueblos. Para cada quien la “identidad” de su pueblo se reconoce en ciertas notas observables, sin que venga al caso saber si comparte, o no, esas notas con otras culturas. Cuando, por el contrario, se sostiene la necesidad de volver a un “ser” o “identidad” propios, del que estaríamos “enajenados”, esos términos tienen que significar algo más “profundo”. Habría algo exclusivo, característico, que constituye una cultura, alguna realidad profunda, que se alcanzaría al arrancarnos las máscaras de las culturas recibidas. Por desgracia, esa identidad es inasequible. Toda cultura es histórica, proviene del encuentro entre culturas de orígenes diversos, es resultado de evoluciones, rupturas e influencias innumerables. No hay “esencia” alguna que descubrir. La búsqueda de ese “ser propio” podría conducir, en cambio, a otra salida: identificarlo con alguna herencia cultural del pasado. Entonces, al buscar lo peculiar puede caerse en la veneración de la tradición y bajo el nombre de “identidad” correr el riesgo de sacralizar los aspectos culturales más reacios al cambio.

2) Por otra parte, quien opta por rescatar la peculiaridad de una cultura frente a la “universalidad” cultural suele suponer otra proposición igualmente discutible: la equivalencia de todas las culturas. Pero el relativismo cultural rompe con una idea cara a la modernidad e inherente a la noción de racionalidad: existen formas de cultura más racionales que otras. No todas las culturas son en realidad equivalentes: las hay oscurantistas y represivas y otras que garantizan en mayor grado el perfeccionamiento del hombre y su poder para dominar y transformar el entorno. Proyectar un ideal de emancipación humana implica aceptar la existencia de culturas más atrasadas que otras en la aproximación a ese ideal.

Pero en el debate universalidad-peculiaridad, la tesis contraria es igualmente confusa. Quienes, frente a la proposición de la equivalencia de las culturas, eligen una cultura universal, corren varios riesgos. Confundir la cultura universal con una cultura particular de una etapa en la evolución de Occidente es uno de ellos. Al relativismo cultural se opone una forma de vida y una concepción del mundo superiores, de validez universal. Pero esa cultura superior sólo puede tener como rasgos distintivos los ideales de la Ilustración europea.[2] Bajo el lema de la universalización puede ocultarse el etnocentrismo europeo. Por otra parte, al establecer como valores universales la racionalidad y el progreso, esa postura suele hacer el juego a la ideología de dominación de los países desarrollados. Que el dominio sobre los otros siempre ha pretendido justificarse en la superioridad de los valores que la civilización dominadora aporta a los dominados.

Por último, la insistencia en el valor superior de una cultura universal puede caer en otra confusión: la de universalidad *de jure* y *de facto*. Podemos fácilmente confundir,

sobre todo si nos interesa hacerlo, lo que debería ser una cultura universal que, por la universalidad de sus valores y principios, normara a todo pueblo, con los rasgos culturales que, de hecho, se han universalizado. Así puede con facilidad omitirse la distinción entre un ideal normativo de cultura universal y la cultura tecnificada y comercializada, difundida por los medios internacionales de comunicación de masas, que de hecho han cubierto la superficie del planeta. Cuando se opone una cultura universal a la realidad de las culturas particulares no siempre se especifica a qué cultura nos referimos.

En suma, el dilema "universalidad"-"peculiaridad" es confuso y ha dado lugar a polémicas estériles. Se trata de una antinomia engendrada por los términos lingüísticos utilizados que impiden ver el verdadero problema. Para que éste salga a la luz, habría que presentarlo en otros términos, susceptibles de definiciones más precisas.

## Hacia una ética de la cultura

El dilema de que hablamos plantea opciones de elección referentes a la cultura. Supone, pues, las preguntas: ¿Qué formas culturales son preferibles? ¿Cuáles son más valiosas? Se refiere pues a un deber ser. Implica la idea de que, en la creación y transmisión de la cultura, debemos tener ciertas disposiciones, proyectar ciertas metas y seguir ciertos comportamientos de preferencia a otros. Si ética es la disciplina que se ocupa del deber ser de nuestras disposiciones y acciones, el dilema que planteamos formaría parte de una ética de la cultura. Una ética sólo puede referirse a comportamientos y disposiciones conscientes e intencionales. Incluiría, por lo tanto: 1) Una ética de las creencias, que habría de referirse a las maneras como la voluntad debe incidir en la justificación, la adopción y el rechazo de las creencias.[3] 2) Una ética de las actitudes, que se preguntaría por los valores a los que debería dar preferencia en la cultura, y 3) una ética de las intenciones, de los fines que deben fijarse para una cultura.

Por otra parte, una ética de la cultura debería poder señalar deberes y derechos en dos niveles diferentes, relacionados entre sí: 1) Deberes y derechos del agente ante la cultura a que pertenece, como individuo y como miembro de un grupo. 2) Deberes y derechos de una comunidad cultural frente a otras comunidades, sean éstas dominantes o dominadas. Aunque en sentido estricto el único sujeto moral es el individuo, es claro que hay ciertos derechos y deberes que conciernen a todos los miembros de un grupo social, sólo en cuanto pertenecen a ese grupo. Podemos hablar entonces —por economía de expresión— de derechos y deberes del grupo.

¿Cómo determinar esos deberes y derechos? No podemos entrar aquí en la discusión de los fundamentos de una ética de la cultura. Implicaría una discusión sobre las características y la fundamentación de la ética misma. Pero éste es tema que rebasa el alcance de estas breves reflexiones tanto como mi capacidad para resolverlo. Evitaré ahora, por lo tanto, esa discusión. Para progresar en nuestro razonamiento, partiré de supuestos generales que, según creo, serían aceptables sin demasiada dificultad.

Primer supuesto: Una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines del hombre. ¿Cómo? Mediante una triple función: 1) Expresa emociones, deseos, modos de ver y de sentir el mundo. 2) Da sentido a actitudes y comportamientos. Señala valores, permite preferencias y elección de fines. Al dar sentido, integra a los individuos en un todo colectivo. 3) Determina criterios adecuados para la realización de esos fines y valores; garantiza así, en alguna medida, el éxito en las acciones emprendidas para realizarlos.

Segundo supuesto: Una cultura será preferible a otras en la medida en que cumpla

mejor con esa triple función de expresar, dar sentido y asegurar el poder de nuestras acciones.

Podemos preguntarnos entonces, ¿cuáles serían las condiciones de posibilidad, *a priori,* para que una cultura realice mejor esa triple función? Esas condiciones podrían verse así como principios normativos para la realización de una cultura preferible. Señalarían las condiciones de una cultura ideal que cumpliera a la perfección sus propósitos. De hecho, ninguna cultura particular cumple cabalmente esos requisitos. Siempre existirá una distancia entre el ideal normativo expresado por los principios de una cultura ideal y la situación real de cada cultura particular. Es esa distancia la que hace posible siempre la crítica de la situación existente a partir de la exigencia normativa no cumplida.

Esos principios serían universales puesto que enuncian condiciones para que cualquier cultura cumpla cabalmente sus funciones. Pero son universales por ser formales. Nada dicen acerca de los contenidos que deberían tener las culturas, los fines y valores que deberían elegir, las creencias básicas que deberían compartir, por ejemplo.

Los principios normativos pueden considerarse como hipotéticos o categóricos. No es indispensable, para mi propósito actual, pronunciarnos sobre este punto. Podríamos considerarlos como principios hipotéticos. Su obligatoriedad estaría condicionada a una regla utilitaria que podría formularse así: Si un sujeto quiere ayudar a que una cultura cumpla mejor con sus funciones, entonces deberá guiarse por los siguientes principios… O bien, podríamos juzgar que la realización de una cultura que cumple mejor con sus funciones es un imperativo ético incondicionado, entonces los principios para realizarla se verían como normas categóricas.

Creo que los principios en cuestión pueden reducirse a cuatro, de cada uno de los cuales podrían deducirse otros menos generales. Los llamaré: principios de autonomía, de autenticidad, de sentido y de eficacia.

## El principio de autonomía

Una cultura tendrá la posibilidad de cumplir con las funciones de expresar a una comunidad, de otorgar sentido a su vida y de asegurar el éxito de sus acciones si, y sólo si, tiene la capacidad de: 1) Fijar sus metas, elegir sus valores prioritarios, establecer preferencias y determinarse por ellas. 2) Ejercer control sobre los medios a su alcance para cumplir esas metas. 3) Establecer los criterios para juzgar de la justificación de sus creencias y atenerse, en el proceso de justificación, a las razones de que esa comunidad dispone. 4) Seleccionar y aprovechar los medios de expresión que juzgue más adecuados.

Podemos llamar a esa condición principio de autonomía, con tal de tomar este término en su sentido más amplio, como capacidad de autodeterminación sin coacción ni violencia ajenas. Para que una cultura se realice cabalmente es menester que sus miembros tengan autonomía para decidir sobre los fines y valores, sobre los medios para realizarlos, sobre la justificación de sus creencias y sobre sus formas de expresión.

El ejercicio del principio de autonomía está limitado, en cada caso, por las disposiciones de la Constitución política y del sistema jurídico vigentes. En los Estados multinacionales o multiétnicos o unos y otros, la autonomía cultural de cada nacionalidad o etnia debe ejercerse en el marco del pacto constitucional que se supone libremente asumido.

Del principio de autonomía se siguen ciertos deberes y derechos de todo agente ante la cultura a que pertenece y ante las culturas ajenas. Ante todo, el deber de todo sujeto de procurar la autonomía de su propia cultura. Deber de contribuir, en la creación y transmisión de la cultura, a que las creencias, actitudes y expresiones culturales estén basadas en las decisiones libres de la propia comunidad; de luchar, por lo tanto, contra la imposición de formas culturales como instrumentos de dominación. Se sigue también, por otra parte, el deber de respetar la autonomía de las formas culturales ajenas, de no imponer a otras comunidades, sin su libre aceptación, nuestras creencias, actitudes y fines, deber de respetar, en otros, formas de vida que no compartimos, deber, en suma, de tolerancia.

A esos deberes corresponde el derecho de toda cultura a la mayor autonomía compatible con el marco constitucional vigente. Comprende el derecho a la autonomía de expresión: utilización de su propia lengua y de sus propios recursos expresivos; el derecho a utilizar los conocimientos y técnicas que considere convenientes; el derecho a fijar sus metas y programas colectivos y a determinar las instituciones y procedimientos de decisión para cumplirlos.

Contrario a la autonomía cultural no es la aceptación de productos culturales de otras comunidades sino la sumisión a la dominación por otras culturas. Lo opuesto a la autonomía no es la adopción de lo ajeno sino su imitación ciega, que supone la sumisión a dictados heterónomos.

Las formas culturales pueden ser utilizadas como instrumentos ideológicos al ser inducidas en otras comunidades. Entonces ejercen una función de dominación. En las situaciones de dependencia, la cultura de la metrópoli dominante actúa con frecuencia como instrumento de sojuzgamiento de pueblos o etnias marginales, minoritarias y dependientes. La enajenación en la cultura del dominador suele ser mayor en los grupos privilegiados de la comunidad dominada. Se origina a menudo en una capa social cuyos intereses están ligados al dominador, en forma consciente o inconsciente, y que sólo es capaz de producir y transmitir una cultura imitativa, reflejo y repetición de la metrópoli. Pero es fácil confundir el diagnóstico de esa cultura enajenada. No es tal, por aceptar formas culturales oriundas de otra cultura sino por imitarlas o seguirlas de modo heterónomo. La aceptación de ideas ajenas puede, por lo contrario, favorecer la propia autonomía frente a la dominación. Ha sido el caso de los movimientos libertarios o ilustrados en naciones dependientes, que se alimentaron con la incorporación de ideas y actitudes provenientes de la misma metrópoli dominante. La enajenación cultural no consiste en la recepción de creencias ajenas sino en su aceptación sin discusión ni justificación por la propia razón; no estriba en el seguimiento de fines y valores distintos a los de la propia tradición, sino en su adopción por autoridad o fascinación ciega y no por decisión libre y personal. Tampoco consiste la enajenación cultural en la adopción de productos, técnicas o costumbres importadas del exterior. Por lo contrario, la apropiación de técnicas, instrumentos o procedimientos de trabajo ajenos, su integración y control por comunidades técnicamente más atrasadas ha sido un factor frecuente de progreso, por haber ampliado el ámbito de poder de esas sociedades. La sujeción a técnicas y a procedimientos de trabajo cuyo control escapa a una comunidad dependiente es un factor de enajenación; en cambio, su asimilación y manejo en provecho propio afirma su autonomía. No es, por ende, la procedencia externa de un producto o instrumento la causa de enajenación, sino su pérdida de control.

Por otra parte, la propia herencia cultural puede convertirse en instrumento de dominación en el interior de una sociedad, al imponerse por los grupos privilegiados al resto de la sociedad para mantener el sistema existente. La defensa de la "idiosincrasia" de un pueblo frente a las "ideas disolventes" venidas del exterior ha estado casi siempre al servicio de las formas de poder establecidas. La repetición irreflexiva de las convenciones heredadas es un factor de enajenación tan poderoso como la imitación

ciega de las formas de vida ajenas.

En consecuencia, la defensa contra la función dominadora de una cultura ajena no consiste en el regreso a una forma de vida "propia", que nos distinga frente a ella, sino en el ejercicio de la decisión y la razón personal, tanto teórica como práctica. Pretender superar una forma de cultura "imitativa" con el regreso a lo "peculiar" puede conducir, en cambio, a otras formas ideológicas de dominación, al reformar estructuras de dominio internas.

Notemos por último que la pareja conceptual autonomía-heteronomía cultural no coincide con la de cultura nacional-cultura ajena. En efecto, es la cultura nacional, aceptada de hecho como factor unificador de los distintos sectores de un país, la que suele ser un instrumento de enajenación frente a las diversidades culturales de las regiones, grupos o etnias. Y son las culturas nacionales las que suelen acudir a los conceptos de "identidad" o "peculiaridad" nacionales. La realización de la autonomía cultural puede tomar entonces el sesgo de una ruptura con la cultura nacional aceptada. Es el caso de los movimientos disruptivos, libertarios, o de las llamadas "contraculturas".

## El principio de autenticidad

Una cultura sólo puede cumplir con sus funciones si, y sólo si, es expresión de las disposiciones reales de los miembros de una comunidad, si es consistente con los deseos, propósitos y actitudes de sus creadores. Puesto que esos deseos, propósitos y actitudes están en relación con sus necesidades, una cultura cumplirá mejor con sus funciones si responde a esas necesidades.

Solemos calificar a una persona de "auténtica" cuando: 1) Su comportamiento es consistente con sus creencias, actitudes e intenciones reales. Un componente de la autenticidad es la veracidad o sinceridad. 2) Cuando sus comportamientos y las creencias que profesa son consistentes con sus emociones, deseos y preferencias efectivas, cuando expresan su verdadera personalidad. Será tanto más auténtica cuanto más profundos y permanentes sean los rasgos que expresa de esa personalidad. Un segundo componente de la autenticidad es la coherencia interior. Lo contrario a la "autenticidad" aplicado a una persona sería un tipo cualquiera de inconsistencia entre sus expresiones y comportamientos y sus verdaderas actitudes, creencias e intenciones. La inautenticidad podría calificarse con adjetivos tales como "insincero" "falso", "mendaz", o bien "superficial", "frívolo" "vano", etcétera.

Por analogía, podríamos calificar una cultura de "auténtica" cuando: 1) Sus manifestaciones externas son consistentes con los deseos, actitudes, creencias y propósitos efectivos de sus miembros. Será tanto más auténtica cuanto responda de manera adecuada a disposiciones permanentes y profundas y no a otras cambiantes y pasajeras. 2) Puesto que esas disposiciones están condicionadas, a su vez, por necesidades, otro rasgo de autenticidad de una cultura será su adecuación a las necesidades de la comunidad que la produce.[4]

El concepto de autenticidad cultural es, por supuesto, relativo. Pueden considerarse varios niveles de autenticidad según consideramos la consistencia de creencias y comportamientos en relación con las disposiciones y necesidades de grupos reducidos o con las de una comunidad más amplia. Por ejemplo, una cultura de élite, propia de sectores hegemónicos dentro de una sociedad, puede responder a necesidades y actitudes auténticas de una clase privilegiada, pero no ser consistente, en cambio, con la realidad del país en su conjunto. Se trata entonces de una cultura escindida de la sociedad, expresión de una sociedad en sí misma escindida. Cuando algunos pensadores latinoamericanos han planteado el problema de una cultura enajenada o inadaptada, se refieren a ese caso. Situación distinta, la de culturas minoritarias que expresan necesidades y modos de ver el mundo de una etnia o nacionalidad, no

compartidos por el resto del país. A la inversa del caso anterior, se trata de culturas integradas a su comunidad. Su falta de identificación con una cultura nacional más amplia no haría más que reflejar su no integración plena a la nación.

Es claro también que no tendría sentido calificar una cultura en bloque como "auténtica" o "inauténtica". Lo frecuente es que se encuentren en toda cultura sectores de mayor o menor autenticidad. Por ejemplo, en una sociedad agrícola tradicional, la cultura comercializada, proveniente de la metrópoli, puede estar inadaptada a las necesidades reales, mientras que las expresiones religiosas o artesanales pueden corresponder a manifestaciones auténticas de esa sociedad.

Este principio supone el anterior. Condición necesaria de autenticidad parece ser la autonomía. Difícilmente podríamos concebir una actitud auténtica que no esté fundada en la propia decisión y basada en las propias razones. Pero la inversa no es justa. Podemos imaginar actitudes culturales autónomas que no reflejen, sin embargo, los verdaderos deseos ni satisfagan las necesidades reales de una comunidad. Por ejemplo, muchos retornos a formas culturales del pasado pueden responder a movimientos de independencia frente a una cultura extranjera dominante y, sin embargo, resultar inadaptados a las necesidades actuales, justamente por corresponder a una época rebasada. Serían autónomos pero no podríamos calificarlos de auténticos.

De este principio pueden seguirse ciertos deberes y derechos de cualquier sujeto hacia la cultura de las distintas comunidades de que forma parte. Se referirán, ante todo, a la comunidad a la que el sujeto ha elegido integrarse. Cualquier persona que participe en la creación y transmisión de la cultura estaría obligada a procurar su autenticidad, evitando el trasplante de formas de cultura que no responden a las necesidades, deseos y fines de la propia comunidad, sino a necesidades de otras sociedades. La adaptación a las propias necesidades de los elementos ajenos, su asimilación y transformación para hacernos consistentes con las actitudes en la comunidad son, en cambio, formas de recepción auténtica de una cultura.

Es claro que no puede haber un deber semejante respecto a culturas distintas a aquellas a las que el sujeto pertenece, pues el sujeto de una cultura no puede contribuir a la autenticidad de otra. Sin embargo, habría otra forma de aplicación del principio de autenticidad a la relación de un sujeto con culturas ajenas: Todo sujeto tendría el deber de atribuirle autenticidad a otra cultura mientras no tenga razones suficientes para ponerlo en duda, es decir, tendría la obligación de suponer que las expresiones (verbales o no) de otra cultura son consistentes con sus deseos, creencias, actitudes o intenciones, mientras —repito— no tenga razones en contra de esa suposición. Es un deber de confiabilidad.

Ahora bien, de este deber podría inferirse otro: el deber de comprender y juzgar a

los miembros de una cultura ajena de acuerdo con sus expresiones auténticas, esto es, deber de comprender y juzgar al otro según sus propias categorías, valores y fines y no según los propios de nuestra cultura. Sólo así el otro es comprendido y juzgado como sujeto y no como objeto. El deber de comprender al otro como sujeto no implica naturalmente aceptar lo que el otro expresa, sino sólo confiar en él, lo que incluye comprenderlo y juzgarlo según sus propios criterios de juicio sin imponerle los propios.

A este deber es correlativo el derecho de toda cultura a ser considerada según sus propias categorías y valores, sin ser juzgada —condenada o absuelta— por el tribunal de una cultura ajena. El principio de autenticidad nos abre así a la posibilidad de reconocimiento del otro como sujeto. ¿No fue éste el problema central en el encuentro entre la cultura occidental y las culturas americanas que no lograron superar ni siquiera los más benévolos de los misioneros?

La noción de autenticidad, tal como la he presentado, difiere de la "peculiaridad". Lo peculiar, aquello que nos distingue de las demás culturas, es mantenido por la tradición, tiene su base en la continuidad con una herencia. Supone una sociedad cuyos cambios son lentos y no establecen rupturas con el pasado inmediato. Pero la tradición deja a menudo de ser consistente con nuevas necesidades, con fines y valores elegidos por ciertos sectores o capas sociales. En ese caso, para esos sectores sociales, los contenidos peculiares de una cultura singular se volverán cáscaras vacías o vestigios inoperantes, serán resentidos, por lo tanto, como inauténticos. Lo que era una forma de vida o una expresión auténtica en una época, puede dejar de serlo en otra que presenta necesidades distintas, pues toda sociedad es dinámica. En los momentos de transformación social, muchos rasgos culturales provenientes de otras culturas podrán corresponder mejor a las nuevas necesidades y a los nuevos valores elegidos. Para esos sectores sociales, la aceptación autónoma de rasgos de una cultura ajena y su adaptación a la propia situación cumplirá con el principio de autenticidad, mientras que el atenerse a la tradición será un rasgo de falsedad.

Por último, la autenticidad cultural no está reñida con la universalidad. Ya notamos cómo la adaptación o integración de elementos de otras culturas puede ser una manera auténtica de satisfacer necesidades propias. Además, las expresiones más auténticas de una cultura, es decir, aquellas que expresan disposiciones más profundas y permanentes de la condición humana, son generalmente las más universalizables.

## El principio de sentido

Toda cultura proyecta fines últimos que dan sentido a la vida personal y colectiva. Al hacerlo, establece un ámbito en el que pueden florecer ciertos valores. El establecimiento de fines y valores preferenciales orienta la vida de cada individuo y lo integra en la comunidad. Una cultura cumplirá su función específica si, y sólo si, es capaz de señalar fines y establecer valores preferenciales. Y la cumplirá mejor en la medida en que esos fines y valores aseguren la realización de formas de vida más perfectas.

Este principio responde a un interés básico del hombre, el interés por encontrar un sentido en su vida y, en consecuencia, por hacerla más digna de ser vivida. Podríamos decir lo mismo en otra forma: cada cultura ofrece la posibilidad de realizar diferentes formas de vida que intentan promover el perfeccionamiento del hombre, es decir, la realización de una vida más valiosa. Asimismo, cada cultura presenta criterios para juzgar cuáles serían los fines y normas de vida superiores a los aceptados de hecho por su sociedad, los cuales permitirían formas de vida más perfectas que las que se dan en ese momento.

En cabal cumplimiento de este principio, en una cultura ideal, supondría los anteriores. En efecto, sólo pueden contribuir al perfeccionamiento de la vida humana los fines y valores que hayan sido elegidos en forma autónoma por el sujeto y que respondan a sus verdaderas actitudes y creencias ante el mundo, es decir, que sean auténticos. Culturas de dominación son aquellas en que una sociedad impone a otra sus fines y valores. El sentido de la vida de los dominados pende entonces de las decisiones y proyectos ajenos. Con todo, autonomía y autenticidad son condiciones necesarias pero no suficientes de la realización plena de este principio. Pueden concebirse, en efecto, culturas autónomas y auténticas que sean incapaces, en un momento histórico determinado, de otorgar sentido a la vida de sus miembros. Es lo que ha acontecido, en mayor o menor medida, en algunos pueblos, en periodos de nihilismo o de desesperación generalizados.

De este principio se deducen varios deberes. En primer lugar, el deber de todo sujeto de contribuir a que en su cultura prevalezcan los fines y valores más altos. Puede interpretarse como la obligación de contribuir a la realización de los fines que, de hecho, mantienen integrada a la sociedad, le otorgan un sentido colectivo y permiten la realización de valores sociales compartibles. Pero implica también el deber de oposición y denuncia contra las formas culturales que se consideran falsas, insuficientes o irracionales. Un movimiento semejante puede conducir a la

restauración de valores y formas de vida de la propia tradición, sepultados y olvidados. Puede inducir también a una actitud de ruptura frente a la herencia cultural y a una elección de cambio social. En este último caso, el contacto con otras culturas suele ser un estímulo importante para la propuesta de nuevos valores. La influencia de los criterios de valoración de otras sociedades puede favorecer el abandono de formas de vida represivas o limitantes y la adopción de otras en que la vida humana pueda realizarse mejor. El principio de sentido obligaría, en esos casos, a optar por esas valoraciones superiores y a regirse por ellas, con tal, naturalmente, de que su adopción respondiera a actitudes y necesidades reales y no fuera el producto de la imitación deslumbrada.

La posibilidad de rechazar los fines colectivos y formas de vida convencionales, vigentes en una cultura, y de proponer nuevos fines y valores, supone la existencia de valores que trascienden los aceptados de hecho por una sociedad dada. Éstos pueden, por lo tanto, ser compartidos por sujetos de varias culturas. Son transculturales. No está excluido que pudieran ser compartibles por toda cultura; en ese caso, serían universales. Sin embargo, el principio de sentido no exige que se elijan esos valores, de preferencia a los vigentes, por ser transculturales o universales, sino que, en cada caso, se elijan aquellos fines y valores que garanticen mejor el perfeccionamiento personal y colectivo, sean éstos o no exclusivos de una cultura. Porque estamos considerando este principio como condición del adecuado funcionamiento de cada cultura. Podría suceder que, de hecho, la aplicación de este principio, en condiciones de comunicación ideal entre todas las culturas, condujera a normas universales y a aceptar criterios valorativos propios de la cultura planetaria que se anuncia, pero éste sería un resultado histórico de la aplicación del principio a cada cultura y no su condición.

Frente a otras culturas, se sigue de este principio el deber de no imponerles nuestros fines y valores y, al mismo tiempo, de comunicar los nuestros cuando los consideramos superiores. Deber de información, difusión y aun instrucción de las creencias y formas de vida que ayudarían a una emancipación y realización mayor del hombre, sin imponerlas, con respeto a la autonomía del otro. A estos deberes corresponden los derechos a la comunicación entre culturas.

## El principio de eficacia

Una última condición para que una cultura cumpla adecuadamente sus funciones es que ponga en práctica los medios requeridos para garantizar el cumplimiento de los fines elegidos. Podríamos llamarla condición de racionalidad instrumental o de eficacia.

Toda cultura ofrece ciertos medios para alcanzar los fines propuestos y realizar los valores elegidos. Una racionalidad instrumental o de medios exigiría utilizar en cada caso los medios más eficaces, que permitieran, por lo tanto, un dominio mayor. La racionalidad instrumental se refiere, por supuesto, a varios géneros de técnicas: las aplicadas al entorno natural o social, las técnicas de comunicación en la interrelación humana y las de expresión en el arte.

El principio de eficacia afecta de una manera especial el sistema de creencias de una comunidad. Toda comunidad tiene interés en que sus creencias sean conformes a la realidad y, por ende, le presten una garantía de que las acciones, dirigidas por esas creencias, tengan éxito. Las creencias que cumplen con esos requisitos son consideradas racionales. Ahora bien, cada comunidad cultural establece sus criterios para tener por racional una creencia. Una creencia es racional en la medida en que se funda en razones objetivas, aceptables por una comunidad determinada. Podemos nosotros llamar "racionalidad" a la tendencia a procurar la justificación mejor para nuestras creencias. Justificación mejor es aquella que garantiza de manera más firme alcanzar la realidad y, en consecuencia, asegurar el éxito de nuestras acciones guiadas por esas creencias. La racionalidad responde a un interés básico: el interés por garantizar que nuestras acciones tengan éxito, al ser conformes con la realidad.

El principio de eficacia exigiría, en cada caso, utilizar los medios más eficaces, sean éstos productos de la propia comunidad cultural o de sociedades ajenas. En el dominio de las creencias, exigiría buscar la mejor justificación para las creencias colectivas y rechazar las creencias injustificadas. El sujeto podría así poner en duda los criterios de racionalidad aceptados en su cultura y proponer otros que garantizaran mejor el acierto en las acciones. El contacto con otras culturas, cuya ciencia y técnica estén más avanzadas, suele favorecer este proceso. En este caso, el principio de eficacia exigiría adoptar los criterios de racionalidad más efectivos y regirse por ellos.

En relación con otras culturas diferentes, el principio de eficacia implica el deber de recibir, aquilatar, someter a crítica las ideas y técnicas ajenas y adoptar —después de sopesar sus ventajas— las que se juzguen más racionales. A otras culturas les impone el deber de informar, transmitir las creencias y técnicas más racionales a culturas

consideradas menos eficaces y, en caso de que las culturas receptoras lo decidan de manera autónoma, asistirlas en el cambio.

A estos deberes corresponde el derecho de toda cultura a la información, comunicación y discusión libre de los logros de otras culturas y, en el caso de que así lo decidan, su colaboración para el cambio.

## ¿Conflicto entre principios?

Los cuatro principios que he señalado son de igual rango. No sólo son compatibles sino complementarios, porque cada uno se refiere a un aspecto distinto de la cultura.

Sin embargo, en el choque entre culturas surge un conflicto entre los principios de autonomía y autenticidad, por una parte, y los de sentido y eficacia, por la otra. El progreso está ligado a la asimilación de técnicas que permiten un mayor control sobre el medio, criterios de racionalidad más seguros y formas de convivencia social más libres y equitativas. Todo ello rompe las formas culturales limitantes de las sociedades tradicionales. Los principios de sentido y eficacia obligarían a superar la inercia de las formas de vida heredadas y adoptar las que se dan en civilizaciones más avanzadas. Pero éstas no se ofrecen como una opción a la libertad, sino como parte de una maquinaria de dominación. La adopción de una cultura "moderna" ajena es también la de esa cultura de dominación. Conduce por lo general a la destrucción de las creencias y formas de vida auténticas, que le daban una cohesión interna a la comunidad y reforzaban su resistencia ante grupos más fuertes. La aceptación de formas culturales más eficaces e ilustradas ha supuesto, a menudo, la pérdida de la autonomía y la enajenación de sociedades tradicionales. Por los principios de autonomía y autenticidad, una comunidad se vería impulsada a resistir la influencia de la cultura de dominación y a preservar sus formas culturales propias. Pero es claro que el conflicto entre principios se origina por la relación de dominación. En una relación igualitaria entre culturas no se presentaría. En una situación exenta de dominación, la elección por parte de un pueblo débil de las técnicas, creencias y formas de vida de otro más eficaz se daría en la medida en que ese pueblo lo decidiera libremente, por convenir a sus necesidades y no implicaría, por ende, sujeción. A la inversa, la fidelidad a la propia herencia, al no tener ya la función de defensa contra la dominación exterior, podría libremente adaptarse a la recepción de formas culturales más eficaces, provenientes de otras civilizaciones. Es la dominación y no la comunicación entre culturas la que introduce un conflicto entre la fidelidad a la tradición y la exigencia del cambio.

El conflicto entre principios, causado por la dominación exterior, oculta su origen al disfrazarse con los términos de una falsa antinomia: el dilema "particularidad"-"universalidad", de que hablamos al inicio de estas anotaciones. La contradicción aparece entonces porque el primer término, "peculiaridad", suele incluir un grado de atraso e irracionalidad y el segundo, "universalidad", un grado de heteronomía e inautenticidad. Pero son los conceptos oscuros empleados los que generan la antinomia. Como muchos otros pseudoproblemas filosóficos, éste es

producto del mal uso del lenguaje.

Ni la "peculiaridad" ni la "universalidad" son valores deseables por sí mismos. Al optar por la "peculiaridad" en la cultura, en realidad lo que queremos preservar es la capacidad de autodeterminación y la consistencia de los elementos de la cultura entre ellos (la no-disonancia), es decir, su autonomía y su autenticidad. Lo que nos urge evitar no es la universalización, sino la cultura de dominación (propia o ajena) y la disonancia y enajenación culturales. La búsqueda de lo "propio", de lo "peculiar", no siempre es afirmación de autonomía, puede ser una forma de servidumbre al pasado o a los poderes dominantes. Tampoco es siempre auténtica, porque puede conducir a formas culturales inadaptadas a las necesidades cambiantes y, por lo tanto, a un desgarramiento entre contenidos culturales de la tradición y otros más modernos.

Por otra parte, al optar por una cultura "universal" lo que desearíamos es, en realidad, la realización de la razón y, por ende, la posibilidad de emancipación de todos los hombres. La universalidad cultural es una consecuencia y aun un supuesto hipotético de la realización de una comunidad planetaria emancipada, pero no es claro que sea un valor por sí misma. Podría, en efecto, concebirse una universalidad cultural indeseable, por irracional. De hecho, esa forma de universalidad ya empieza a existir en la cultura comercializada, de consumo, difundida por los medios masivos de comunicación al servicio de intereses económicos o de dominación política. Universalidad *de facto* no implica, pues, racionalidad.

El falso dilema peculiaridad-universalidad debe, pues, transformarse en otro: autonomía y autenticidad frente a sentido y eficacia. Pero ¿es éste un dilema? En teoría no lo es. Porque el principio de eficacia exige la adopción y transmisión a otras culturas de medios más útiles pero no incluye la coacción. A su vez, el principio de sentido invita a elegir valores superiores para la realización de la persona que sólo podrían lograrse en forma autónoma. El respeto a los principios de autonomía y autenticidad obligarían, en cambio, a que todo progreso en la racionalidad y el sentido se realizase por la persuasión, sin violentar al otro. A su vez, los principios de autonomía y autenticidad no obligan al rechazo de las formas culturales ajenas; incitan, en cambio, a su adopción cuando ésta es libre, responde a las propias necesidades y se considera más racional.

## Política cultural

Los principios de una ética de la cultura trazarían una orientación a cualquier política cultural. Puesto que el conflicto entre autonomía y autenticidad, por una parte, y progreso, por la otra, sólo se genera por la utilización de la cultura como instrumento de dominación, una política cultural ideal estaría dirigida contra cualquier forma de dominación mediante la cultura. Su ideal sería la emancipación y realización plena de la sociedad tanto en su interior como en su relación con otras naciones. Ante la influencia de países más poderosos, evitaría la repetición de formas culturales imitativas y propiciaría la innovación creativa que expresara mejor las necesidades propias y aumentara el control sobre el entorno, sin poner trabas a la comunicación. Su acción no estaría dirigida contra la introducción de formas culturales ajenas, sino contra su imitación servil y su imposición. La intromisión de formas vulgarizadas y homogeneizadas de una cultura media, favorecida por intereses comerciales transnacionales y difundida por los medios masivos de comunicación, desplazando las expresiones culturales auténticas de las naciones desprovistas del mismo control de los sistemas de comunicación mundial, es la mistificación más acabada de una cultura universal. Contrarrestar el dominio de esa vulgarización cultural pseudouniversal y fomentar las manifestaciones culturales creativas y auténticas sería una línea clara de una política cultural.

Esa orientación no equivale a un nacionalismo cultural. El nacionalismo, en efecto, obedece al equívoco de confundir la autonomía y autenticidad culturales con el refugio en "lo peculiar". Como vimos, esa postura no sólo oculta el peligro del regodeo satisfecho en las propias formas de vida, también puede servir de instrumento de dominación interna frente a toda ruptura cultural de las convenciones que afianzan un sistema.[5] Una política cultural que buscara la emancipación y, por lo tanto, aceptara la crítica disruptiva y la innovación, tendría como metas principales, a la vez, la protección de la creación cultural autónoma en todos los sectores de la sociedad y el fomento de la comunicación y apropiación libre de los conocimientos y técnicas de otros países. Su fin debería ser el acceso a una cultura planetaria libre de dominación, basada, por lo tanto, en la determinación autónoma de cada pueblo. Ésta sería una cultura unificada en su cima, plural en su base.

Una relación entre las distintas culturas, en una situación ideal, exenta de dominación, podría conducir, en efecto, a una cultura universal diferente a la universalidad impuesta por la dominación de Occidente. La comunicación estrecha entre todos los países, su interdependencia recíproca, la aparición de problemas

comunes a todas las naciones sólo resolubles por una solidaridad internacional crea, en nuestros días, una conciencia creciente de valores y metas comunes que rebasan las particularidades culturales. Pese a que cada cultura guarda sus propios criterios de valoración, se ha hecho consciente un ámbito en que los valores de las distintas culturas se encuentran, aunque difieran las perspectivas e interpretaciones sobre ellos. La nueva situación de interdependencia mundial destaca, por otra parte, metas de cuyo cumplimiento podría depender la supervivencia misma de la especie. Sin perder su autonomía, cada cultura se ve impedida así a la elección de un conjunto de valores en que todas las culturas coincidirían. Empiezan ya a ser vigentes ciertos valores que corresponden al interés de cualquier miembro de la especie humana y son adoptados por cualquier pueblo que busque su pervivencia y su perfeccionamiento. Es el caso ya, por ejemplo, del valor del conocimiento científico y de la doctrina de los derechos humanos, adoptados por la casi totalidad de los pueblos; será pronto el caso de los valores de la preservación del equilibrio ecológico y del respeto a la naturaleza. Esta universalidad cultural en germen no se opone a los particularismos, ni tiene que ver, por supuesto, con la universalidad *de facto* de una cultura consumista y tecnificada impuesta por los países desarrollados. Aquélla es una universalidad que responde a las necesidades de toda cultura y que, por lo tanto, podría enriquecerse con los puntos de vista y formas de vida de cada pueblo.

La política cultural tiene que enfrentarse también al problema de la relación de las formas culturales hegemónicas en un país con las de sus minorías. Frente a las culturas minoritarias y a las etnias o nacionalidades existentes en el interior de un Estado, éste debería a la vez respetar plenamente su autonomía, juzgarlas según los parámetros de sus propias culturas y propiciar su acceso a formas más racionales de vida. Tendría pues la obligación de suministrarles toda la información y asistencia necesarias para que cambiaran con el fin de hacer más eficaz su cultura, tanto para lograr un perfeccionamiento de la persona como para obtener mejores conocimientos científicos y técnicos que les aseguraran el logro de sus fines. Pero todo ello en el respeto a la decisión libre de la comunidad concernida.

Pero éste es el ideal. Es una meta regulativa de la política cultural que, al chocar con la práctica, se ha visto mil veces distorsionada. La pretensión de ayudar a la racionalización de las culturas consideradas más atrasadas oculta a menudo una política de subordinación a una cultura nacional homogénea, establecida por el poder central. Tiene entonces el sentido de una ideología de dominación y conduce, de hecho, a la destrucción o sujeción paulatina de las culturas más débiles.[6]

La política frente a las culturas minoritarias de un país se enfrenta a un dilema: la integración a la cultura nacional conduce a la destrucción de las culturas minoritarias;

pero el respeto a sus formas de vida mantiene su atraso. La solución sólo puede ser romper con la idea de la equivalencia entre integración y homogeneización cultural. La verdadera integración sólo puede lograrse como resultado de la decisión autónoma de las comunidades minoritarias que vean en ese proceso su propio beneficio. Por ello, una integración efectiva sólo se lleva a cabo si se acepta el derecho de las comunidades minoritarias a la diferencia. Integración no implica homogeneización, pero sí posibilidad real de que las comunidades minoritarias se apropien de los valores y técnicas de la cultura hegemónica, las incorporen a su propia figura del mundo y ejerzan control sobre ellas.

Por ello, la única forma de lograr la integración, sin destrucción de las culturas minoritarias, es crear las condiciones mínimas para que todo proceso de aculturación se realice en el respeto de la autonomía y autenticidad de las comunidades culturales afectadas. Estas condiciones serían de dos clases: 1) Reforzamiento de todas las formas de autodeterminación (políticas, religiosas, educativas, etcétera) compatibles con el marco general del Estado. 2) Establecimiento de formas de comunicación con los miembros de esa cultura, basadas en el respeto a su autonomía y autenticidad (por ejemplo, congresos de los representantes de las etnias, vías expeditas de comunicación de sus demandas, fomento de su lengua, representación adecuada en los órganos de decisión que les afectan, etcétera).

El conflicto no surge pues entre los principios éticos, sino entre sus formas de aplicación en la práctica concreta. Es allí donde una política cultural debe intervenir para evitar la perversión de esos principios por los intereses contrapuestos. Su fin sería avanzar hacia formas culturales que permitieran el progreso en la realización de una vida humana más valiosa y con mayor poder sobre su entorno y aseguraran, a la vez, la mayor autonomía y autenticidad en la vida comunitaria, pero no conservar oscuras "identidades" nacionales, ni tampoco aceptar una "universalidad" de hecho que podría ocultar una forma nueva de irracionalidad.

---

[1] En muchos de los autores que han pugnado por la realización de una filosofía latinoamericana auténtica encontramos esta posición. Tanto para Leopoldo Zea como para Augusto Salazar Bondy, por ejemplo, la filosofía latinoamericana se considera enajenada por ser una copia de ideas ajenas; frente a esa situación habría que volver a "lo propio". (Sobre la posición de L. Zea, *cfr.* mi artículo "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana", en *Cuadernos Americanos,* núm. 3, mayo-junio de 1987, pp. 86-104; sobre la de A. Salazar Bondy, *cfr.* David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional,* Ed. Hipatia, Lima, vol. 2, pp. 495 *ss.*)

[2] En un libro reciente de Alain Finkelkraut, *La défaite de la pensée,* París, 1988, puede verse una crítica del relativismo cultural sobre esta línea.

[3] En otro trabajo *(Creer, saber, conocer,* Siglo XXI, México, 1982, cap. 12) he presentado un esbozo de una ética de las creencias.

[4] Tanto Leopoldo Zea como Augusto Salazar Bondy tratan, a propósito de la filosofía latinoamericana, de la necesidad de lograr una filosofía "auténtica". Por desgracia, su concepto de "autenticidad" no es siempre claro. L. Zea es presa, a menudo, de la confusión entre lo "auténtico" y lo "propio" de una cultura particular. Sin embargo, en algunas expresiones considera "auténtica" la adaptación de una cultura a su realidad, con lo que se acercaría a la definición que aquí propongo. A. Salazar Bondy dio dos definiciones de "autenticidad" referidas al pensamiento filosófico. Según la primera (en *¿Existe una filosofía de nuestra América?,* Siglo XXI, Col. Mínima, México, 1968, pp. 100-101), un producto filosófico es "auténtico" "cuando se da propiamente como tal y no falseado, equivocado o desvirtuado". Es claro que esta definición no tiene que ver con el tema que ahora nos ocupa. En una segunda definición, "una manera de ser humana o una conducta es inauténtica cuando la acción no corresponde al principio reconocido y validado por el sujeto" (cit. por David Sobrevilla, *op. cit.,* vol. 2, p. 499). La definición no deja de ser vaga mientras no se aclare en qué consiste ese "principio". En realidad, para Salazar Bondy la "inautenticidad" es una característica de una cultura de dominación. Responde con ese concepto a situaciones que he descrito bajo los rubros tanto de "heteronomía" como de "inautenticidad".

[5] Sobre las limitaciones de una política de nacionalismo cultural, puede verse mi artículo "De las confusiones de un nacionalismo cultural" en *Sábado,* suplemento de *unomásuno,* 6 de marzo de 1982.

[6] Sobre este problema en la política indigenista en México, puede verse Arturo Warman *et al., De* eso *que llaman antropología mexicana,* Nuestro Tiempo, México, 1970.

# El relativismo cultural desde la moral y el derecho

Roberto J. Vernengo

1. En el pensamiento ético contemporáneo, el denominado relativismo cultural, defendido desde hace varias décadas por diversas posiciones antropológicas, suele ser cuestionado en cuanto que algunos de sus presupuestos epistemológicos son dudosos. Así, la posibilidad de una descripción neutra y fidedigna de un sistema cultural, incluso la posibilidad de una identificación suficiente de valores y pautas de conducta por un observador externo al grupo cultural investigado, son temas que han merecido análisis críticos, sobre todo atendiendo a los postulados sociológicos funcionalistas con que el relativismo cultural ha sido defendido. Esto respecto de problemas epistemológicos de las ciencias sociales como de posiciones ideológicas sobre el alcance y límites del conocimiento científico en esas ciencias.

Pero también el relativismo cultural ha sido puesto en la picota en cuanto ha recibido, por parte de antropólogos importantes, una interpretación que lo convierte, explícita o implícitamente, en una tesis ética. Así, Ruth Benedict, por ejemplo, consideraba que debían aceptarse como igualmente válidas, normativa y valorativamente, "formas de vida coexistentes [...] que la humanidad se ha dado a sí misma",[1] de donde no sólo se extraía la tesis descriptiva neutra de que existen culturas diversas en el mundo actual, sino que las mismas son éticamente equivalentes: "igualmente válidas" afirma Benedict. Pero esta tesis es una propuesta normativa de dudosa aceptabilidad lógica: del hecho de darse en la experiencia antropológica diversos sistemas culturales "coexistentes" no se deduce que las pautas normativas culturales diferentes sean "igualmente válidas", una conclusión que parece opuesta a la prevención con que los éticos ven la derivación de normas a partir de hechos. De ahí que, en la especulación ética reciente, sólo se acepten, en el terreno de la antropología, los postulados de un relativismo cultural en el nivel descriptivo.

Sostener que son igualmente válidas pautas morales incompatibles, referentes a los mismos hechos (suponiendo que esa identidad pueda admitirse, pese a la diversidad de las pautas constitutivas de los hechos morales mismos), o que las opiniones estimativas,

con que los supuestos hechos idénticos serían juzgados y evaluados, son equivalentes en algún sentido, son tesis que, para un pensamiento crítico, sólo serían admisibles si las interpretáramos como enunciados descriptivos. Por descripción, con alguna vaguedad, se suele entender, en todo caso, un discurso declarativo susceptible de verdad empírica, sea que abarque generalizaciones inductivas, clasificaciones de bajo nivel teórico y reconstrucciones de nivel metalingüístico del discurso moral de la cultura estudiada. Rabossi, por ejemplo, define el relativismo cultural como una tesis de carácter empírico, corriente en la investigación antropológica; la misma "registra *el hecho* de que grupos sociales distintos difieren en sus pautas morales y explica tal circunstancia con base en las diferencias en el condicionamiento socio-cultural".[2] En cuanto tesis empírica referente a ciertos hechos sociales, el relativismo cultural "depende en cuanto a su aceptabilidad del grado de corroboración o de refutabilidad que pueda otorgársele", como cualquier otra tesis de esa naturaleza. Rabossi advierte, sin embargo, la dificultad existente en encontrar "un mismo tipo de acto" en diversos grupos sociales, toda vez que los esquemas teóricos utilizados en la descripción darán distinta relevancia a los datos recogidos, de suerte que las interpretaciones no serán estrictamente comparables. Ello hace de la aceptación de un relativismo cultural consecuente "una decisión […] difícil de adoptar".

Pero, aun admitiendo la posibilidad de identificar actos sociales pertenecientes a culturas distintas como actos de un mismo tipo y —lo que es más dudoso— admitiendo la posibilidad de identificar principios morales traducibles ("la traducibilidad de las expresiones usadas típicamente en contextos morales por grupos sociales que hablan lenguajes diferentes") en grupos sujetos a condicionamientos socio-culturales diversos, la cuestión de si tales comprobaciones empíricas suponen o eliminan presupuestos absolutistas o relativistas no queda resuelta sin más. Puesto que considerar que valoraciones diferentes son "igualmente válidas" es tesis que no forma parte del discurso empírico descriptivo, como corrientemente se admite, Rabossi insiste en que la verificación empírica de diferencias culturales no permite concluir en "la igualdad de validez de juicios morales contrapuestos". Por añadidura, un relativismo cultural "suficientemente corroborado" implicaría "la falsificación de toda postura absolutista. Esto es: […] la viabilidad del relativismo socio-cultural implica el rechazo de cualquier tesis filosófica de índole absolutista", siempre que se pase por alto que la controversia entre absolutismo y relativismo moral no es una discrepancia sobre datos empíricos, sino entre posiciones filosóficas.

Este relativismo cultural, aceptado así condicionalmente, en cuanto descripción fiel de ciertos datos sociales, pone sobre el tapete el asunto de qué haya de entenderse por una descripción verdadera. Se acepta que los enunciados fácticos difieren de los

normativos en cuanto los primeros poseen valor de verdad, atributo que los segundos repelen. Además, se suele pensar, de una manera muy enérgica, que se trata de clases de enunciados excluyentes. Los segundos —enunciados que prescriben cierta cosa o enunciados que atribuyen valores a determinadas situaciones—, por carecer de valor de verdad, no configuran conocimiento alguno y, por ende, no integran el discurso de la ciencia. Sin embargo, como apuntara J. Esquivel,[3] no es clara la tesis que equipara los enunciados de hecho con descripciones. Una descripción, además de ser verdadera o falsa, como se afirma, posee otras características. Por ejemplo, puede ser apropiada, minuciosa, torpe, engañosa, etc. Estas propiedades, por cierto, no suelen afirmarse inmediatamente de enunciados científicos: sería insólito sostener que un enunciado teórico verdadero expresa una verdad engañosa o infiel. De ahí, aclara Esquivel, que hablar de un discurso descriptivo sea asunto que hace más al uso de un lenguaje que a características gramaticales o lógicas del mismo. En efecto, "una falsa descripción no es realmente una descripción de nada" y no, como se insinúa, un conjunto falso de proposiciones. Una descripción conmovedora, por caso, no es la mera enunciación de datos de hecho, sino que se trata de un uso del lenguaje donde seguramente entrarán en juego nociones morales o valorativas. Por lo tanto, cuando moralistas y filósofos del derecho hablan de un lenguaje descriptivo para referirse a la atribución de características morales en el discurso-objeto de un grupo cultural (por ejemplo, cuando se afirma, en ese contexto, que cierta cosa "es buena o mala"), como sucede en el relativismo cultural propuesto por los antropólogos, se está introduciendo subrepticiamente una noción técnica *ad hoc* de descripción en que ciertos dualismos corrientes en las ideologías filosóficas afectan el sentido de la noción. Esquivel propone, en consecuencia, que la distinción entre un discurso descriptivo, supuestamente neutro respecto a valores, y un discurso normativo no sea considerada tan tajante, según se proclama corrientemente. Por lo tanto, la supuesta neutralidad descriptiva absoluta del discurso antropológico, proclive a las tesis del relativismo cultural, sería inexistente.

Por cierto que, sobre todo a partir de posiciones políticas, se ha cuestionado severamente la neutralidad axiológica, ya no de una antropología cultural relativista, sino de todo discurso pretendidamente objetivo en las ciencias sociales. También desde posiciones éticas analíticas, la posibilidad de un discurso con resonancias morales, pero pretendidamente neutro, ha sido considerada espúrea. El rechazo de la distinción excluyente entre enunciados descriptivos de hecho y enunciados valorativos prescriptivos lleva a rechazar también la distinción ontológica clásica entre hechos y valores. En especial, se ha señalado que no hay una noción precisa de qué haya de entenderse por "hecho" en el terreno social; por cierto que, no sólo en ese terreno, sino en el de la especulación filosófica, la noción de "valor" es aún mucho más oscura y

difusa. Por lo que se sabe, la distinción entre hecho y valor reposa en presupuestos filosóficos que, tanto la ciencia contemporánea como el análisis filosófico reciente, no admiten pacíficamente. Así, por ejemplo, sucede con las tesis que equiparan los predicados valorativos a propiedades secundarias, como las que en el pensamiento poscartesiano solían invocarse para explicar las propiedades sensibles subjetivas. O bien, con la arcaica idea metafísica de que las propiedades valorativas dependen en su existencia del ejercicio de una facultad volitiva, frente a las propiedades susceptibles de descripción, que serían accesibles a una contemplación puramente teórica. Sea ello como fuere, lo cierto es que, pensar el relativismo cultural como una forma del relativismo descriptivo, más que una solución o un análisis suficiente de un problema epistemológico, remite a antiguas cuestiones metafísicas que difícilmente pueden satisfacer las exigencias de rigor lógico y metódico de las ciencias actuales.

2. Ahora bien, la circunstancia de que una comunidad humana cualquiera cuente con pautas culturales propias es un dato que tiene consecuencias jurídicas. Interesa aquí, por ejemplo, mencionar el derecho de toda persona a participar libremente en la vida cultural de la comunidad a que pertenece, derecho individual que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre consagra específicamente. Ese derecho de participación, sin embargo, está compensado en cuanto el mismo documento internacional establece que todo individuo tiene también deberes hacia la comunidad. Se trata, en todo caso, de derechos y deberes atribuidos a individuos. Sin embargo, en el primer caso el derecho de participar en la cultura propia sería un derecho-facultad o libertad en sentido holfeldiano, que sólo implicaría una pretensión jurídica amparada, un derecho subjetivo en sentido técnico cuando otros interfieran en el ejercicio de aquel derecho. La Declaración aludiría a un deber pasivo universal correlativo del derecho-facultad mencionado, un deber que quizás abarque también los deberes hacia la comunidad de sus miembros. Pero la vaguedad extrema del contenido de la facultad —"tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad"— hace que, jurídicamente, la declaración tenga más bien un valor puramente programático, antes que configurar la instauración efectiva de un derecho.

Sucede, empero, que con posterioridad a la Declaración de 1948, distintos documentos internacionales han propuesto derechos referidos a las culturas de cada grupo que, desde un terreno estrictamente jurídico, suscitan dificultades no sólo para darles una interpretación efectiva sino para concebirlos claramente. Ello supone, en el terreno de la jurisprudencia, que corresponde pensarlos dentro de un marco teórico aceptado y darles ubicación taxonómica conveniente. Me refiero, por ejemplo, al derecho a disfrutar y desarrollar la propia cultura, junto a la limitación prevista de que esos derechos no pueden ser interpretados en el sentido de obstaculizar o hacer

imposibles los restantes derechos humanos internacionalmente consagrados.

El derecho a disfrutar de la propia cultura, en principio y ateniéndose a la Declaración Universal, es establecido como un derecho subjetivo personal: así, por ejemplo, en el Pacto de 1966 sobre derechos económicos, sociales y culturales. En el mismo se prevé la obligación de los Estados de garantizar el ejercicio, por cualquier persona, del derecho a participar de la vida cultural de su grupo. El derecho a desarrollar y difundir la propia cultura es atribuido, empero, al pueblo y no exclusivamente a los individuos. La cultura de un "pueblo" —denominación de la entidad titular de la cultura en esos documentos internacionales— claro está que no es patrimonio de ninguna persona en particular, sino que es pensada como un atributo de grupos sociales no definidos o, a lo sumo, vagamente caracterizados. En todo caso, el pacto mencionado atribuye no a las personas individuales, sino a esa entidad colectiva, los pueblos, el derecho de libre determinación, noción que abarca no sólo la "condición política" que quieran atribuirse, sino también el derecho de ejercer las acciones destinadas a "proveer a su desarrollo económico, *social y cultural*", correlativo seguramente de los deberes impuestos a los Estados de "adoptar las medidas que aseguren el pleno ejercicio de ese derecho [...] al desarrollo y difusión de [...] la cultura" (*cfr.* art. 1 y art. 15).

Estas normas internacionales suponen, pues, que en cierta medida el respeto a la diversidad cultural de los pueblos es asunto susceptible de regulación jurídica. Esto es, conforme a los modos de pensar corrientes en la jurisprudencia occidental, asunto de la asignación de derechos subjetivos y de deberes mediante normas positivas. A ese respecto, por consiguiente, el hecho efectivo de la diversidad cultural, que el relativismo descriptivo de los antropólogos discierne, constituiría el hecho antecedente de la atribución de derechos y deberes a sujetos de derechos. Éstos son pensados primariamente como personas individuales. Pero la técnica jurídica actual prevé también la atribución de derechos y obligaciones a sujetos colectivos de muy diversa índole. ¿Permite ello reconocer derechos a un pueblo y cómo se define esa entidad?

La imprecisión existente en los instrumentos internacionales, con respecto a la definición del sujeto a quien se adscriben esos derechos y deberes de los "pueblos", arroja dudas sobre si efectivamente todo grupo social, antropológicamente discernible, sea posible titular de los mismos. No está claro, por cierto, que cualquier minoría política o religiosa cuente con tales facultades para determinar su condición política o la difusión de su cultura cuando ello implica actividades contrarias a las decisiones políticas del Estado en que actúan. Un caso bien conocido de esas dificultades, con distinto grado de gravedad efectiva, es la situación de vascos y catalanes en España en nuestros días. Otra situación, no del todo semejante, es el estatus político que, conforme

a aquellas normas internacionales, correspondería atribuir a culturas indígenas en países como Brasil, México y Perú. Se trata de culturas que, por lo que se sabe, no pretenden constituirse en organizaciones políticas que cuestionen la soberanía de los Estados en que territorialmente se encuentran. Sin embargo, sea por razones históricas, sea por incompatibilidades culturales dadas, muchos de esos grupos mantienen pautas culturales propias y pretenden mantenerlas, mientras que los Estados que las albergan, de alguna manera u otra, persiguen en cambio la paulatina o brusca asimilación de esos grupos a los sistemas culturales centrales.

Por lo pronto, esta situación suscita, quizá como problema principalmente jurídico, algunos problemas lógicos que conviene tener presente. D. Makinson ha apuntado algunas de esas cuestiones.[4] Ante todo, la circunstancia admitida de que

> es un hecho desagradable, pero ineludible *(hard fact)*, que existan elementos significativos incorporados en muchas culturas —incluso es probablemente seguro afirmar que se trata de algunos elementos dados en todas las culturas— que directamente se oponen a derechos humanos ampliamente reconocidos.

En ese sentido, el derecho a desarrollar y fomentar esos elementos, en un ámbito intercultural, provocará conflictos casi inevitables, conflictos ante los cuales la mera invocación de la titularidad de tales derechos no excluye ni la continuación del conflicto ni el desconocimiento, por una u otra parte, del derecho que se dice ejercer. En ese respecto, concluye Makinson,

> el conflicto puede también darse en relación con ciertas maneras de expresar los derechos de los pueblos a conservar su identidad cultural. Irónicamente, es la identidad cultural misma de colectividades minoritarias —que también pueden considerarse a sí mismas pueblos—, así como las libertades personales de los individuos, las que quedan más expuestas a formulaciones apresuradas o descuidadas. Corresponde decir que la mayor parte de las formulaciones del derecho de los pueblos a su identidad cultural son tan vagas que esos choques se mantienen latentes a través de elaboraciones e interpretaciones, en lugar de hacerse explícitos.

Pero el problema tiene otros ribetes lógicos. Por lo pronto, la noción misma de derecho (derecho subjetivo, *claim*, *right*, etc.) carece de univocidad y, por ende, su invocación en textos normativos —como las declaraciones internacionales evocadas— hace jugar múltiples relaciones no siempre distinguidas. Y ello, tanto más cuanto la formulación de las normas, nacionales o internacionales, suele adolecer de ambigüedades que alteran sustancialmente sus consecuencias lógicas. Un punto donde esas dificultades aparecen notoriamente es en la especificación del titular del derecho. Aun cuando los derechos humanos son pensados, primariamente, como derechos del hombre; esto es: como derechos de la persona humana individual, justamente su carácter de derechos universales hace que no sean concebibles como exclusivos de una

u otra persona individual, pues no son privilegios personales. La referencia a la persona individual es una manera de referirse a una clase universal: la formada por "todas" las personas que consideramos seres humanos. Fuera de la cuestión de cuál sea la extensión que queramos atribuir a esa clase, es claro que los derechos de los individuos no son excluyentes de los derechos de grupos colectivos, pues los seres humanos son los integrantes de los múltiples grupos que forman una sociedad. No siempre, sin embargo, un derecho subjetivo atribuido a una colectividad puede reducirse a derechos subjetivos individuales. Así, cuando un derecho —como el de libre determinación política o cultural— es atribuido a una entidad colectiva, como los llamados "pueblos", corresponde distinguir aquellos derechos humanos correspondientes a todos los pueblos (en cuanto agrupaciones de seres humanos), de aquellos derechos que se atribuyen a ciertos pueblos como una clase más limitada. No tendría sentido, en efecto, atribuir a todos los pueblos el derecho de libre determinación, si no existieran sociedades jurídica o moralmente obligadas a respetar las libres decisiones de aquellos grupos primitivamente subordinados. Como también apunta Makinson, la determinación de un titular colectivo, tan vagamente definido como "pueblo", provoca dificultades, dado que no se especifica cómo distinguir esa categoría frente a otras nociones usuales: colectividad, grupo social, minoría, Estado, nación, etc. La noción de "pueblo", utilizada en los documentos internacionales, carece de definición jurídica expresa. Algunas de esas nociones emparentadas, por añadidura, sólo son entendibles, por lo corriente, como términos de relación; así, la de minoría. El tipo de grupo social —desde un clan a una tribu, a un grupo racial o lingüístico— al que los antropólogos prestan atención cuando se atienen al reconocimiento de una relatividad cultural no puede ser definido en forma general, de suerte que, en cada caso, se procederá, para aplicar las normas que confieren derechos a tales grupos no definidos normativamente, ateniéndose a determinada categorización de la entidad colectiva escogida, categorización normalmente efectuada por observadores externos.

La categorización externa de los eventuales titulares de los derechos de los "pueblos" incorporará *velis nolis* ingredientes normativos. Una minoría, por ejemplo, será definida como aquel grupo que se distingue por su apartamiento de algunas de las pautas legales genéricas aplicadas en la sociedad mayoritaria. Y sólo se la estimará digna de ver reconocidas su autonomía y su determinación propia si las normas del grupo incluyente prevén ese reconocimiento, con lo cual queda sentado que es un punto de vista externo el adoptado para reconocer a un grupo humano como titular de derechos. Jurídicamente, considerar a una minoría titular de derechos es atribuirle algo así como existencia en el mundo normativo, existencia jurídica que resulta válida en principio en el sistema jurídico externo al grupo reconocido. Por consiguiente, la definición de cuál

sea el grupo que, como pueblo, cuenta con esos derechos humanos internacionalmente consagrados supone una circularidad en la fundamentación de las normas. Si el "pueblo" en cuestión puede contar con el derecho, por ejemplo, a desarrollar su propia cultura, ello es debido a que se trata justamente de un titular de derecho definido normativamente en su existencia y capacidad por quien reconoce ese derecho, y no por las normas del grupo que pretende contar con ese derecho. En el orden interno de algunos países —como, por ejemplo, Brasil— el asunto tiene incluso rango constitucional: los indios, reza la Constitución actual de ese país, tienen derechos constitucionales reconocidos, justamente por tratarse de una clase de personas que la Constitución misma define por ciertas características especiales de los derechos y deberes que se les reconocen sobre tierras, aguas, etc. Resulta así que los supuestos derechos "tradicionales" de los indios son aquellos que el Estado brasileño considera tales y que regula con entera prescindencia de cómo los definan los indios interesados.

Los textos referidos de la reciente constitución brasileña exhiben el problema que Makinson bautiza de "bloqueo semántico". Se trata del reconocimiento de derechos a grupos distintos dentro de un país, de tal modo que sea "lógicamente imposible dar algún sentido a los términos operativos involucrados, de suerte que simultáneamente se mantenga la consistencia recíproca de los textos y se mantenga, con todo, alguna semejanza con su uso corriente". En la Constitución de Brasil se establece, por un lado, el derecho de los indios a la posesión permanente de las tierras que tradicionalmente ocupan. Esa posesión de tierras, definida como imprescindible para las actividades productivas de los indígenas y para el mantenimiento de los recursos ambientales que les son necesarios, no configuran, sin embargo, un derecho de propiedad, ni conforme a las pautas tradicionales de esos grupos indígenas, ni tampoco ateniéndose a las normas del derecho civil brasileño. Los indios, por ejemplo, no pueden disponer libremente de esas tierras declaradas inalienables. El Estado paternalista los considera, en ese respecto, *capitis diminutiis*. Los derechos de posesión caducan además cuando los indios sean removidos de sus tierras "en interés de la soberanía del país". El derecho de los indios sobre sus tierras, ya de por sí limitado, entraría entonces en conflicto con derechos soberanos del Estado, esto es, con facultades ejercidas por los poderes políticos del Estado central. Se trata, pues, en el mejor de los casos, de un derecho, paternalistamente declarado, para continuar en posesión interina de tierras tradicionalmente ocupadas, pero que el vago y amplio estándar del "derecho de soberanía" de las autoridades estatales disminuye esencialmente. El derecho de posesión de tierras tradicionales y los derechos soberanos del Estado central pueden ser de ejercicio incompatible. Pero quién define cuáles sean las tierras imprescindibles para los indios, o cuándo haya de considerarse que entra en juego el interés soberano del

país, son asuntos que quedan en manos exclusivamente del Estado central, con prescindencia de los intereses de los indios, supuestos titulares de semejantes "derechos". ¿Qué derechos humanos son éstos, cuyo alcance depende del arbitrio de la autoridad estatal, autoridad que se supone debe protegerlos, además de reconocerlos? Para las formas de pensar tradicionales, los pretendidos derechos, cuya validez depende de la voluntad del deudor, son, jurídicamente hablando, inexistentes. En otros términos, la Constitución mencionada reconoce derechos a los indios que, por la forma misma en que son definidos normativamente, no constituyen derechos subjetivos de nadie, en algún sentido técnicamente estricto y políticamente relevante.

Quizá correspondería, como propone Makinson, una formulación menos enfática de estos reconocimientos retóricos de derechos, formulación que permita superar las inconsistencias: los indios tendrían en un cierto grado, facultades de posesión o uso de ciertas tierras, facultades que ellos mismos no definirían. Como esos derechos, tanto en su definición como en el control de su ejercicio, quedan a merced de los órganos estatales, correspondería evitar pragmáticamente los conflictos derivados de la formulación inconsistente y de interpretaciones ideológicas que representan intereses dispares. Similarmente, en los textos internacionales en que se concede a los pueblos el derecho a la libre determinación política, se prevé que no se autorizan acciones que puedan alterar la integridad territorial del Estado en cuyo interior haya grupos que pretendan independizarse. Frente a semejante situación, se concluye: "es imposible hablar seriamente de derechos de los pueblos sin reconocer la necesidad de algún mecanismo para expresar, políticamente y en actos, los múltiples entretejidos de las aspiraciones e ideales de un pueblo". La solución positiva hasta ahora practicada consiste en mantener teóricamente en vigor las normas excluyentes, quizá como puras manifestaciones políticas de una de las partes, o como políticas recíprocamente aceptadas, pero definiendo el contenido de la parte con menor poder, de tal suerte que no lo haga incompatible con los derechos de la parte más poderosa. Ello evita, quizá, la inconsistencia lógica en la formulación verbal del derecho reconocido, pero seguramente aumenta los conflictos reales o latentes.

En el caso del derecho de una colectividad o "pueblo" a sustentar y desarrollar su propia cultura, esta inconsistencia u obstáculo semántico puede muy bien darse cuando, en el plano normativo, se impone el deber colectivo de esa colectividad de respetar otros derechos humanos que quizá no forman parte de la cultura propia, o que suponen desconocimiento de pautas culturales internas. En cuyo caso, el ejercicio por parte de la colectividad en cuestión de acciones propias de su cultura puede significar violar no sólo los derechos humanos de otros grupos, sino derechos humanos normativamente impuestos como válidos para el mismo grupo, aunque la cultura

propia interna los desconozca o rechace. La jurisprudencia brasileña también ha resuelto casos de ese tipo: una cultura tribal indígena permite el homicidio ritual de sus miembros, acción que para el derecho estatal vigente configura un delito. Los jueces estatales cuentan con cierta discrecionalidad para exculpar a los actores. Pero conviene advertir que se trata de una mera facultad de los órganos jurisdiccionales del Estado central y no de un deber de los jueces que los miembros afectados del grupo indígena puedan exigir. La teoría jurídica ha intentado explicar estas aparentes inconsistencias normativas y la práctica del derecho cuenta con técnicas tradicionales para darles solución. En el terreno moral, en cambio, el tema aparece como más conflictivo y menos analizado.

3. En efecto: moralmente correspondería respetar las peculiaridades culturales de ciertos grupos, al modo como, en principio, corresponde respetar las decisiones morales autónomas de todo ser humano. Históricamente, semejante pauta moral tuvo dificultad en instaurarse, toda vez que sólo en la edad moderna y con el surgimiento del subjetivismo gnoseológico y moral se pensó que la moral es un sistema normativo de alcance subjetivo. Para morales más públicas, como las del pensamiento clásico y medieval, el respeto a morales exogrupales no constituía obligación alguna, ni moral ni jurídica. De otra manera, no se explicaría el comportamiento de los griegos con los bárbaros, de los cruzados con los infieles, de los conquistadores y misioneros con los indígenas. Por cierto que los sistemas jurídicos hasta hace bien poco no imponían la obligación de respetar los sistemas jurídicos foráneos: Roma no equiparaba los territorios que colonizaba con los del Lacio, ni la Inglaterra o la Rusia imperiales excluían de sus derechos internos y de sus políticas expresas la facultad de colonizar otros territorios. Sólo con cambios recientes en las relaciones internacionales y en el derecho internacional mismo se ha venido a ver que esas facultades de los Estados poderosos debían ser controladas o revocadas. En todo caso, no parecía factible darles fundamento moral.

Algo semejante se fue produciendo en el terreno de las morales positivas y, en general, en el de aquellos otros aspectos culturales donde se expresan valores y pautas sociales estimativas. Así como, hasta hace bien poco, el europeo se consideraba autorizado a desconocer los patrones estéticos de otras regiones del globo, el misionero religioso, el antropólogo científico y el moralista teórico no se creían obligados a respetar las valoraciones éticas y las pautas de conducta de los grupos en que actuaban o a los que se referían. Más aún: dado que tradicionalmente la moral aceptada por la cultura europea era una moral heterónoma religiosa, la supuestamente expuesta en los textos sagrados del judeocristianismo, la relación entre códigos morales dispares era pensada con las pautas que, desde Roma, regían las relaciones entre el derecho del

imperio central y los de los dominios colonizados. Se trataba, en todo caso, de una relación jerárquica de poder normativamente expresada. En la era más reciente del individualismo, sin embargo, empezó a difundirse la idea de que, entre individuos de una misma cultura, correspondía respetar las pautas y valores morales personalísimos de cada individuo, salvo cuando los mismos tuvieran consecuencias externas consideradas perjudiciales para terceros. Hoy, la forma aceptada de pensar la competencia moral de los individuos, en las culturas occidentales, consiste en reconocer a cada cual como juez de sus propios actos. Vale decir: todo individuo es un sujeto moral autónomo, como presupuesto y casi como definición del ámbito personal de validez de cualquier código moral. El derecho consiste, en cambio, en aquellas normas con que heterónomamente se juzgan las acciones externas de los miembros de una sociedad particular.

Pero la distinción entre valores y pautas morales, por un lado, y reglas jurídicas, por el otro, ha sido, en el pensamiento occidental, una distinción tardíamente establecida, en el ámbito teórico y no práctico, en el siglo XVII. No puede decirse que desempeñe un papel efectivo en el juicio y valoración de conductas. Por añadidura, entre el conjunto de pautas morales y el conjunto de normas jurídicas —es decir, entre moral y derecho— se repiten fórmulas retóricas que supuestamente explicitan las relaciones que se postulan entre ambos dominios normativos. Así, se afirma que el derecho debe proteger la moral pública y la autonomía moral de los individuos en la realización de sus planes de vida, pero que la moral debe servir de fundamento ético a las prescripciones legales dictadas por las autoridades políticas. Estas relaciones, sin embargo, rara vez son pensadas en forma precisa y consecuente. Se trata, más bien, de actitudes valorativas convencionales, impuestas mediante el aprendizaje social, con respecto a las conductas sociales de los miembros de un mismo grupo y a las pautas que las regulan. Las relaciones paradigmáticas entre derecho y moral son supuestas únicamente con respecto a códigos normativos, pautas valorativas y comportamientos internos del propio grupo. Es en *mi* sociedad donde supongo que las normas que promulgue el legislador tendrán fundamento o razón moral suficiente. Esto es: tendrán fundamento en las morales o, mejor, en *la* moral que internamente se acepte en el grupo. La complejidad de la vida social y la evolución política ha llevado a adoptar reglas relativas a las relaciones entre códigos jurídicos y morales que convencionalmente determinan su recíproca delimitación: el derecho debe ser moralmente acatado por los miembros del grupo y éstos deben respetar las pautas morales de los otros en la medida en que no afecten mayormente el derecho. Esta regla de delimitación, empero, no rige en las relaciones extragrupales. No estamos moralmente obligados a acatar un derecho objetivo ajeno y mal pueden las pautas morales distintas de los miembros de otro grupo

servir de fundamento moral para las propias y para el propio derecho. El derecho objetivo extraño sólo puede valer moralmente si mis propias pautas morales lo consienten. Con todo, las minuciosas delimitaciones de los ámbitos de validez de los diversos derechos nacionales que introduce convencionalmente el derecho internacional, hacen jurídicamente irrelevante el juicio moral sobre un derecho objetivo al que no estamos sujetos. Y, en principio, también en el orden interno el cuestionamiento moral que un ciudadano efectúe con respecto a la validez del orden jurídico propio no altera la validez objetiva de las reglas jurídicas positivamente promulgadas. Vale decir: las relaciones aceptadas entre normas jurídicas y las normas morales que les servirían de supuesto fundamento moral son distintas cuando nos referimos a códigos morales y jurídicos propios de cuando se trata de códigos no pertenecientes al mismo sistema social.

En la práctica corriente, la distinción entre pautas morales y normas jurídicas no produce efectos sociales importantes, dado que los criterios de distinción son discutibles e imprecisos. Políticamente, pues, el problema se reduce tradicionalmente a tratar de circunscribir los diversos conflictos e inconsistencias que puedan presentarse como resultado de la pretendida validez simultánea, dentro de un mismo grupo social, de códigos morales y jurídicos incompatibles. El Estado no interviene normalmente en el juicio moral de la conducta individual no dañosa para terceros; los individuos y las instituciones competentes, según se admite en el terreno moral, como muchas instituciones educativas o religiosas, renuncian a poner en práctica sus principios morales desobedeciendo el derecho vigente en el Estado, aunque quizá mantengan la pretensión de crítica verbal o resistencia pasiva frente a normas jurídicas que consideran inmorales, conforme a sus propias reglas de moralidad.

Las reglas convencionales para determinar las relaciones jerárquicas entre moral y derecho —reglas históricamente contingentes y sólo modernamente instauradas, como se ha visto— son, en el nivel de un metalenguaje normativo, reglas de derogación: el individuo convencido de su rectitud moral se cree autorizado a considerar revocadas, en su respecto, las normas jurídicas externas contrarias a sus principios éticos. Sólo que en las sociedades modernas esta derogación de alcance puramente subjetivo no surte efectos sociales, en el sentido de que no tiene fuerza suficiente para producir la derogación efectiva, jurídicamente válida, de las normas consideradas contrarias a la moral. Por su parte, los Estados modernos deciden no intervenir, en principio, en las decisiones que hacen a la conducta interna de cada cual, a las llamadas "cuestiones de conciencia", siempre y cuando no produzcan consecuencias políticamente inaceptables.

Con estos principios jurídicos tradicionales se trataría de encarar, jurídica y moralmente, los problemas suscitados por las diferencias culturales de grupos

minoritarios comprendidos en la competencia territorial de un Estado y, en alguna medida, las diferencias culturales de grupos en las que el derecho internacional, o el derecho de otro Estado, permita intervenir. Estas soluciones jurídicas, sin embargo, no parecieran contar con justificación moral suficiente, siendo más bien soluciones políticas prudenciales.

Para los derechos de los Estados modernos, las pautas culturales diferentes de grupos minoritarios tienen la validez, *prima facie,* que se atribuye a las pautas morales individuales. Mientras esas pautas culturales, o esas morales individuales, no supongan desconocer el derecho estatal objetivo —lo que se suele expresar declarando que no son causantes de daños a bienes que el derecho objetivo ampara—, el Estado no interviene, como no interviene en la conciencia de cada cual para restaurar reglas morales pasadas por alto. A ese respecto, el Estado moderno actúa como sujeto productor y aplicador de un orden normativo objetivo que sienta las pautas de reconocimiento de otros sistemas normativos. Un ejemplo claro de esta postura, que en la teoría jurídica se suele denominar "posición monista",[5] lo dan los textos constitucionales de Brasil arriba mencionados. Esta tesis monista es la implantada en situaciones en que diferencias culturales notorias son aceptadas dentro de ciertas esferas territoriales y materiales de competencia. Tal es el caso, me parece, de aquellos países europeos en que conviven grupos con lenguas distintas o, incluso, de origen histórico dispar, como sucede en España, Suiza, Finlandia, Checoslovaquia, Hungría, la Unión Soviética y otros. La misma actitud monista se da en aquellos países donde las diferencias culturales no han sido reconocidas en principio, pero en donde se ha equiparado, en cuanto a derechos y deberes políticos, a los ciudadanos comunes con los miembros de los grupos culturales minoritarios. Así, por ejemplo, en Francia e Inglaterra con los grupos de lenguas célticas, los cuales, sin embargo, frente al control centralizado estatal de la educación, han ido perdiendo importancia numérica. Incluso en aquellos países con estructura política descentralizada, como algunos Estados federales, el poder de autodeterminación política y cultural de los Estados parte de la federación —como en Suiza—; ello no excluye que las decisiones globales sean de competencia exclusiva del Estado central. Bien distinta es la situación en países de América, como Perú, Bolivia, Brasil, etc., donde los grupos indígenas con culturas y lenguas propias no son reconocidos como miembros de la sociedad nacional que los margina.

Jurídicamente, pues, los problemas derivados de las diferencias culturales entre grupos internos de un Estado han sido encarados con la misma técnica normativa con que se encaran los problemas de competencia entre entidades políticas descentralizadas, siempre y cuando las mismas tengan reconocimiento suficiente en el sistema normativo central. Claro está, que como sucede en Brasil, México y Perú, los

grupos indígenas, culturalmente no asimilados, no cuentan con esa forma de estructura política; en ellos, el Estado encara la relación con grupos culturalmente minoritarios, sean poblaciones indígenas, sean sectas religiosas o formaciones análogas, con la técnica de admisión o rechazo de delegaciones normativas. Se trata de la manera como, en los Estados modernos, los Estados se reservan aceptar la validez de normas creadas dentro de un grupo como normas delegadas por el poder central. Así, en un grupo minoritario, las pautas internas tendrán la validez relativa que el orden jurídico central les confiera; si, en cambio, la delegación no es admitida y el grupo no es reconocido, sus normas y pautas internas se tendrán como socialmente inexistentes y, en cambio, se aplicarán directamente las normas del derecho objetivo estatal.

Estas soluciones carecen de sentido si las trasladamos al campo de la moral. Carecen también de justificación ética evidente, aunque se las comprenda como el resultado de prácticas históricas consecuentes y de soluciones prudenciales para conflictos sociales internos de un Estado.

No contamos con soluciones análogas en el terreno moral, pues los códigos morales positivos no cuentan con reglas de coordinación, ni existen criterios metaéticos para compatibilizar códigos morales diferentes. Cierto es que, en general, se considera que las normas morales, para ser éticamente válidas, deben ser universales y consistentes. Es un presupuesto de muchos códigos morales no sólo su consistencia interna, sino su compatibilidad con otras morales, pues de no ser compatibles difícilmente podrían los códigos morales particulares pretender tener validez universal. Estas exigencias son expresamente establecidas, en el nivel metaético, por algunos pensadores de importancia mayor como Kant. Pero una regla de reconocimiento tan estricta como el imperativo categórico kantiano sólo limita exageradamente la extensión conceptual del código moral: las pautas normativas que no satisfacen las exigencias del imperativo categórico carecen, por definición, de relevancia moral y son relegadas al terreno de los usos sociales, las prácticas habituales y las costumbres o al derecho positivo. No serían normas morales sino reglas o máximas de conducta individuales. Un antropólogo no podría describir, como se dice, ni mucho menos comprender y explicar, los códigos morales de culturas ajenas a la suya si procediera a la selección previa del material normativo conforme a las exigencias del imperativo kantiano. Por lo tanto, el requisito de universalidad pareciera *prima facie* un obstáculo mayor a la admisión moral del relativismo cultural.

Suponiendo, sin embargo, que un principio moral de tolerancia —que no es congruente con el imperativo categórico en cuanto a la validez de las normas consideradas— impusiera la obligación de respeto a los códigos morales de otros grupos sociales, es claro que el grado de tolerancia admitida dependería del grado de

interferencia entre los actores de los grupos. Posiblemente nada se tenga que objetar a las costumbres y principios morales de un grupo con el cual no se mantiene alguna relación social real, salvo como un ejercicio intelectual de moral comparada. Otra cosa es si la conducta de terceros, orientada por pautas morales diferentes a las que nosotros consideramos válidas, afecta nuestros propios comportamientos. En este caso, puede que nuestras actitudes estén condicionadas en la medida en que la conducta del tercero se interponga o perjudique el logro de nuestros propios intereses. Es posible, en tal situación, que nos neguemos a reconocer, como razones suficientes para la validez de otras normas morales, los intereses que el tercero pueda abrigar y defender.

Estamos aquí en un terreno en que se presenta un bloque semántico y pragmático como los evocados arriba. En concreto, si los derechos humanos, que han sido considerados facultades de alcance universal atribuidos a todo hombre, son también, como se suele decir, derechos morales cuya validez no depende de su positivización por los derechos objetivos, ¿cómo compatibilizar la pauta moral del respeto a las decisiones autónomas de terceros cuando las mismas involucran violaciones de derechos humanos pretendidamente universales? Esa divergencia entre supuestos derechos morales universales que, por lo general, revisten también la calidad de derechos jurídicamente institucionalizados, y las pautas, valores y actos morales de grupos divergentes, ¿autorizan moralmente a considerar inválidas las decisiones autónomas de quienes no comparten nuestros principios y valores? No sé de una solución ética que satisfaga, al respecto, las exigencias que solemos imponer a nuestras propias pautas morales. No creo, por otra parte, que el relativismo cultural que puede dar pie a estos bloqueos éticos pueda superarse con un relativismo moral de nivel normativo. Estamos frente al problema de hoy y de siempre: ¿somos los hombres lo suficientemente iguales como para pensar que hay principios que a todos se nos deben aplicar, y también lo suficientemente diferentes como para pretender que cada uno deba ser tratado como una excepción? Estas pretensiones antagónicas reposan en los presupuestos, también contradictorios, de que hay una ética objetivamente válida, pero que, en última instancia, es la autonomía subjetiva la razón de validez última de toda norma moral. El supuesto no analizado de que quepa encontrar un fundamento último —una justificación absoluta, una razón necesaria y primera— para las decisiones morales constituye el punto que corresponde cuestionar, pues, en principio, parece lógicamente demasiado endeble, aunque sea retóricamente tan eficaz.

[1] R. Benedict, *Patterns of Culture,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1935, p. 290.

[2] E. Rabossi, "Relativismo y ciencias sociales", *Diánoia,* UNAM-Fondo de Cultura Económica, México, 1976, p. 191. Las citas siguientes han sido tomadas de este ensayo.

[3] J. Esquivel, "Juicios de valor, positivismo jurídico y relativismo moral", *Crítica,* vol. XIII, núm. 37, pp. 3 *ss.* De este texto se han extraído las citas siguientes.

[4] D. Makinson, "Rights of Peoples: Point of View of a Logician", en *Rights of People,* J. Crawford (comp.), Oxford University Press, 1988. Las citas pertenecen a este ensayo.

[5] *Cfr.* H. Kelsen, *Reine Rechtslehre,* 2ª ed., F. Deuticke, Viena, 1960, § 43.

# La igualdad jurídica

Julio César Olivé

Presento a la reflexión de ustedes algunos puntos de vista sobre cuestiones que me vienen preocupando desde hace tiempo, relativas a la igualdad jurídica y la social, las identidades étnicas y la nacionalidad.

No encuentro claridad en el significado y la aplicación en ciencias sociales y también en política, de la palabra *ethnos,* para referirse a la raza; pero en tanto la antropología cultural separa el componente biológico del cultural, en el estudio del hombre dicho término llega a confundirse con la nacionalidad y se refiere a las unidades sociales, muy compactas e integradas, que se ofrecen como homogéneas, social y culturalmente, sin que en definitiva se pueda prescindir de su sustrato biológico. Tal homogeneidad, resultante de la cultura, se expresa en el comportamiento y en el sentimiento, en la forma de identidades y lealtades, inspiradas en un paradigma común.

Quizá desde el punto de vista de la antropología social en su tradición inglesa, la *ethnia* sea la unidad social característica de las sociedades antes consideradas como primitivas, en su contraste con las que estudia la sociología, que vienen a ser las llamadas civilizadas, dentro de la conceptualización de la historia hecha desde el punto de vista de Occidente.

Probablemente también se deba a esa ambigüedad, producto de las diferentes maneras de distinguir entre los grupos humanos, que la *ethnia* llegue a confundirse con la tribu, en tanto ésta expresa, según algunos autores, la máxima unidad de conciencia de la especie humana, apoyada sobre los factores biológico, social y cultural, que dan como resultado una amplia comunidad solidaria, localizable en tiempo y espacio, y cohesionada por los vínculos de raza, familia, lengua y creencias. Puede discutirse si el factor territorial es o no necesario para integrar este conjunto de elementos; pero como los procesos ideológicos que se desarrollan son consecuencia del convivir a lo largo del tiempo, la existencia de un hábitat viene también a ser indispensable.

Como quiera que sea, nos estamos moviendo en el campo de las sociedades unidas por el parentesco; por la sangre, dijo Max Weber en su tipología de comunidad y

asociación, y en ese sentido me refiero tanto a la etnia como a la tribu, reconociendo a la segunda la máxima representatividad dentro de la clase sociológica en la que se clasifica.

Ahora bien, la nación constituye el agrupamiento humano más consistente en toda la evolución histórica de la humanidad, más amplio y complejo que la tribu, es algo más que la simple unión de éstas. En la dialéctica histórico-social la gran dificultad para distinguir entre etnia y nación, entre tribu y nación, se debe a que la realidad no es estática, sino que está en constante movimiento y, como consecuencia, tanto la composición como las características de toda clase de agrupamientos humanos varían en el transcurso del tiempo por causas internas y también externas. Siendo mutable la nación, sólo puede encontrarse su objetividad en la circunstancia histórica, en tiempo y espacios determinados.

La nación ha existido desde épocas históricas tempranas, quizá desde la revolución neolítica y la había en nuestro territorio en la época prehispánica, pero el esclarecimiento de esta cuestión se reserva para la arqueología, la lingüística, la etnología, la historia antigua o la historia política, y aquí me limitaré a formular posteriormente algunas observaciones generales, pero no sin antes opinar que la preferencia por hablar de tribus cuando hablamos de la Antigüedad o de pueblos ajenos en principio a la Sociedad Occidental y de naciones para la historia moderna, probablemente también obedezca a la mentalidad etnocentrista que ubica en dimensiones sociales diferentes lo que corresponde a nuestra propia experiencia y tradición y lo que pertenece a experiencias y tradiciones extrañas. Quiero decir que la diferencia entre nación y tribu más que deberse a la realidad social, quizá se origina en la subjetividad del investigador.

En el siglo clásico de la burguesía, el siglo XIX, hubo una eclosión del nacionalismo, dentro de Estados multinacionales que arrastraban su herencia feudal, como los grandes imperios zarista, austro-húngaro y osmanlí, los cuales conservando formas dinásticas englobaban multitud de unidades nacionales en efervescencia para lograr su reconocimiento e independencia. El factor del nacionalismo se unió a las contradicciones del sistema capitalista para causar los dramáticos conflictos de las guerras europeas que ya envolvieron al resto de la humanidad en ese siglo y que cubrirían el territorio de todo el mundo, incluyendo países colonizados y pueblos y naciones aparentemente autónomos, en los dos pavorosos conflictos bélicos de la primera mitad de este siglo.

Fue en el curso de las luchas antifeudales y en el surgimiento del capitalismo cuando se diferenciaron con toda claridad en la teoría política el Estado y la nación, cuando el primero se caracterizó formalmente por sus cuatro elementos indispensables:

población, territorio, gobierno y soberanía. Esta última, como derecho de mando interno y de autonomía en relación con lo externo, o sea, como legitimación del poder y derecho de autodeterminarse, es cardinal en el derecho político, esencial e imprescindible. No puede hablarse de un Estado sin soberanía, pero debemos reconocer que esta teoría recoge la realidad del mundo capitalista, las fuerzas reales del poder. En rigor histórico podemos postular que, fuera de la sociedad occidental moderna y contemporánea, la soberanía era atributo de las formaciones estatales a partir de las primeras civilizaciones del Viejo y del Nuevo Mundo. Pero la afirmación y defensa de ese poder, su construcción teórica, pertenecen a un nivel de conciencia social que sólo se encuentra en las formulaciones políticas correspondientes a los primeros Estados nacionales ya definidamente capitalistas, en el momento en que las formas de unificación, sería mejor decir de incorporación y de agrupamiento político, ya no pudieron ser manejadas por el interés dinástico de la aristocracia feudal y se trasmutaron en fuerzas sociales e ideológicas de autogobierno de los pueblos cuya unidad básica había madurado y se presentaban en la historia universal como comunidades de origen y de destino, en los términos de Adler y del austro-marxismo.

Ello se debe a que dentro de la justificación divina del poder, imperante hasta el Renacimiento, la soberanía no podía reconocerse como atributo indispensable del Estado por la confusión que esa doctrina del derecho divino introducía en relación con la política y la religión. La facultad de mando transmitida por el papado como vocero de Dios permitía a lo sumo la rivalidad entre los reyes y el Papa, pero no podía plantearse la cuestión del derecho de los pueblos, formando ya nacionalidades, para establecer sus propias formas de gobierno, fundadas en la voluntad del mismo pueblo constituido, repito, en nación. La democracia y la igualdad eran imprescindibles para pasar a otra etapa.

De esa manera la soberanía es una construcción teórica de defensa del autogobierno del pueblo y para el pueblo, rechaza la compulsión externa y consolida la independencia nacional. La forma democrática de gobierno del liberalismo era la única que permitía esos avances prácticos y teóricos de la política, a través del mecanismo de las revoluciones y del conflicto entre el poder religioso y el civil. Aun en la versión absolutista de la soberanía de la nación que representa el rey, era necesario reconocer que el fundamento del poder venía de abajo, del pueblo, no del firmamento, de Dios y sus representantes terrestres.

Ahora bien, esa doctrina de la soberanía pertenece al concepto de Estado y no al de nación, aun cuando en su desarrollo histórico cada nación ha luchado por construir su propio poder, establecer como sustento de la soberanía en su doble dimensión la base nacional y, al no lograrlo, ha transigido en el derecho menor de conservar costumbres y

tradiciones, creencias y valores, dentro de Estados multinacionales, lo cual tiene que reflejarse por las leyes, y es en este ámbito en el que se han construido, por una parte, la teoría federalista del Estado a partir de la Revolución norteamericana y, por la otra, el de los Estados multinacionales que, como vimos, fueron aportaciones del pensamiento liberal-capitalista, dentro del cual se desarrolló la teoría del Estado plurinacional y se discutió la ley apropiada, dentro de él, para respetar las costumbres nacionales.

En el debate del *jus sanguina* y del *jus soli,* el derecho por la sangre o el derecho por el territorio, y frente al marxismo austro-húngaro, el pensamiento bolchevique, por voz de Lenin y Stalin, declaró que la única solución factible a la cuestión nacional exigía atribuir a la nación territorio y soberanía, o sea, reconocerla como Estado, con derecho pleno a autodeterminarse, según se postuló en la misma constitución de la URSS. Ahora, a 70 años de distancia, nos damos cuenta de que el problema no quedó resuelto, pero creo que no fue defecto de la teoría sino la falta de su práctica, que por otra parte no es fácil en el mundo actual, en el que todos los pueblos están acosados por las fuerzas extranacionales del capitalismo tardío. China puede ser otro ejemplo, del cual merecen ser analizadas sus propias formas ideológicas, sociales y políticas.

Es necesario recordar que la soberanía es atributo del Estado, no de la nación, aun cuando una verdadera nación lucha por convertirse en Estado soberano. Hay y ha habido muchas naciones que no lograron realizarse como Estados, pero sus luchas han sido persistentes, fuentes de grandes conflictos aun en nuestra época, en el mundo capitalista, en el socialista y en el Tercer Mundo.

Por otra parte, bien conocemos los casos de naciones que sin soberanía, y aun sin territorio, provocan lealtades tan poderosas que sus miembros permanecen unidos y se identifican en sus valores pese a todos los obstáculos, como los judíos y ahora los palestinos.

Tenemos necesidad de revisar todos nuestros conceptos, para actualizarlos, ante las nuevas realidades sociales de tipo supranacional que han surgido, y defender la soberanía de los Estados en el marco de una comunidad económica, social y aun de política internacional; el análisis de la ONU es un tema que deberá ocuparnos en el futuro, en relación con las cuestiones aquí planteadas.

La cultura nacional resulta ser un fenómeno tan complejo que escapa a la simple definición. Podría considerarse como el producto de la convivencia histórica, fundado en el factor racial, en el lingüístico y en eso tan amplio, y por eso vago, que llamamos cultura, que al final viene a ser todo lo que los pueblos construyen en su recorrido histórico. Tentativamente podemos considerar que este concepto abarca todo lo que tiene materialidad, las cosas, pero también los modos de vivir y de pensar, las costumbres, experiencias e ideologías, desarrollados en espacio y tiempo suficientes

para que, en el proceso, se adquieran características distintivas de los pueblos, de las naciones, dentro de la relatividad histórica, ya que lo que hoy es ayer no era, y en el mañana será distinto.

Raza, lengua, costumbre y territorio suelen considerarse como elementos indispensables para constituir una nación, pero si se analiza y discute cada elemento aislado, comienzan las dudas; las razas se desvanecen a través de los procesos de mezcla propios del desarrollo de la especie humana, desde su aparición misma en la lejana prehistoria; las lenguas también cambian hasta transformarse en nuevos idiomas, como lo han constatado la lingüística histórica y la sociolingüística; la localización territorial puede desplazarse y la relación entre Estado y territorio es fluctuante, depende de las fuerzas geopolíticas. Generalmente se postula que la religión es esencial, y sin embargo la lucha por la democracia en el mundo moderno ha tenido como fin reconocer la libertad religiosa, faceta indispensable de la libertad de pensamiento y no sólo como opción a diferentes credos, sino igualmente como derecho a no tener ninguno, a ser ateo. Si la decadencia del capitalismo, o su transformación en tardío, en la crisis del pensamiento burgués volvió a poner en el orden del día las filosofías antirracionales, no por ello vamos a pretender que los conglomerados humanos que rechazan ese verdadero asalto a la razón pierdan su carácter de naciones en tanto conserven su sentido de unidad y sus peculiares formas de accionar y de reflexionar.

Podemos considerar que lo intangible constituye la esencia de la nación, ya que desde la definición clásica de Renan que la concibe como principio espiritual, animado, pasando por el culturalismo, que trata de establecer lo distintivo del carácter nacional por el tipo de conducta y de patrones, hasta el marxismo que, sobre la base de la economía común, destaca la importancia del factor histórico, manifiesto en la cultura del grupo; prácticamente todos los enfoques reconocen la importancia de la conciencia social que se genera como resultado de la convivencia en espacio y tiempo, que se asienta en el pasado, pero define el sentido de las luchas del presente y señala los objetivos para el futuro.

Desde esta perspectiva nos explicamos mejor las vigorosas tendencias nacionalistas a las que antes me referí y las modernas, impulsadas por los movimientos anticolonialistas de liberación, en las cuales lo nacional se define como antagonismo a lo impuesto desde afuera, como una manera de encontrar la propia expresión en rechazo de los modelos colonialistas. Así, la fuerza del nacionalismo proviene de la aspiración a la libertad, a pesar de que en lo interno subsistan grandes diferencias de todo tipo.

La legislación desempeña un papel fundamental como sustento de las formas de convivencia, costumbres e instituciones que conforman el mínimo de la moral social

necesaria para la continuidad de la nación; pero la legislación también puede introducir cambios, adoptar la función creadora, establecer el ideal revolucionario, romper el pasado y decretar un orden social nuevo; a este respecto, el mundo occidental tiene una considerable experiencia que se encuadra en dos posiciones antagónicas: la conservadora, en la que fácilmente podemos caer los antropólogos, que sólo admite la validez de las costumbres generadas por la vida social en el transcurso de la historia, sancionadas férreamente por la colectividad dentro de la cual se perpetúan las relaciones económicas y sociales, las instituciones, las ideas y los valores, en suma, el conjunto social incluyendo sus peculiares ideologías. La posición contraria es la progresista, que en Occidente ha sido construida sobre la base del derecho liberal burgués, producto de las revoluciones prototípicas: la inglesa, la norteamericana y la francesa. Aquí se imprime fuerza obligatoria a las normas fundamentales, emanadas de los órganos de la democracia, cuya voz resuena como emanada del pueblo mismo y por tanto con derecho pleno a destruir los intereses creados, modificar las relaciones que corresponden al pasado y encauzar el presente y el futuro hacia horizontes que se conciben más cercanos a la justicia y a la libertad.

En ese dilema creado por la visión antagónica del derecho, considerado por la escuela de Savigny como producto histórico del pueblo, incrustado en la cultura o manejado por otra parte como arma del progreso, la antropología por lo general adopta la postura conservadora, explicable porque sus raíces se hunden en el suelo de las escuelas historicista e idealista de la filosofía alemana, opuesta por intereses, pero también por convicción, a la escuela francesa del derecho, que también tiene su tradición inglesa y norteamericana y que en definitiva es el fruto del pensamiento burgués de los siglos XVIII y XIX, con sus antecedentes y consecuencias.

El socialismo tiene su propia posición, en teoría, defensa de las nacionalidades y de la autodeterminación, pero también voluntad inherente a toda revolución, de modificar el pasado y a veces pretender destruirlo, en la búsqueda de la justicia social, para lograr mejores oportunidades para todos los miembros del grupo. Desde este punto de vista podríamos considerar el socialismo como la síntesis que supera los extremos de la ley concebida como alma de los pueblos, producto de la historia nacional, y la ley como instrumento de transformación en la perspectiva de las luchas sociales.

En el caso concreto de lo que hoy es México, los pueblos que habitaban el territorio antes de la invasión y conquista europeas habían conocido el proceso nacional, en algunos casos, y constituyeron verdaderos Estados en el origen de la civilización. El hipotético Estado olmeca, cuyo real contenido todavía ignoramos, apareció en el primer milenio anterior a nuestra era. El último Estado nativo, el mexica, se fraguó entre constantes luchas, primero defensivas y luego expansivas, entre los siglos XII y XVI.

En lo que convencionalmente llamamos Mesoamérica, que no es una categoría sociológica y tiene validez principalmente metodológica, en el territorio delimitado por los procedimientos de la escuela difusionista de las áreas culturales, existieron pequeños grupos y verdaderas etnias y naciones, vinculadas por la raza, el idioma, las costumbres, la religión y la historia, y era frecuente el caso de gobiernos que controlaban un territorio definido, o sea, que constituyeron nacionalidades como base de Estados, en tanto que pudieron mantener su independencia, al ejemplo de los tlaxcaltecas, tarascos y mayas. Otros grupos con características sociológicas nacionales, como los zapotecas y los mixtecas, perdieron su soberanía a manos del poder mexica, y éstos, como sabemos, pasaron del sometimiento a la dominación, desde que peregrinaron como tribu hasta que desarrollaron sus bases e ideología nacionales, después de su triunfo en el siglo XV contra el Estado de Azcapotzalco. Un capítulo todavía no escrito de nuestra historia prehispánica debe tener como tema el de esas luchas que frecuentemente rebasaron el nivel de la etnia para llegar a la dimensión de lo nacional, con múltiples escenarios en el área maya, en la costa del golfo de México, en el valle de Oaxaca, en el de Puebla-Tlaxcala, en la meseta tarasca, entre otros casos.

La Conquista y colonización españolas decapitaron las formaciones políticas prehispánicas, cuyas bases sociales y culturales se incrustaron como raíz del México moderno. Las diferencias entre las naciones y los grupos nativos perdieron importancia dentro del proceso de reacomodo que los colocó por separado, en la situación de "miserables" que no pueden valerse por sí mismos y necesitan protección, igual que los menores de edad, nos informa Solórzano y Pereyra al glosar el Derecho Indiano. Desde entonces el elemento indígena, con su variedad de formas de vida económica y de hábitat, quedó marginado en bloque, a despecho también de sus diferencias culturales. Su destino será nutrir, a costa de su propio ser, el México independiente que surgirá de la matriz colonial. La mezcla de lo indígena con lo hispano y aun lo negro introducido dará como resultado las castas, que al final serán la cantera de la nacionalidad. La población blanca de origen peninsular jamás tuvo ese sueño, aunque ocasionalmente se hubiera interesado en la autonomía para el manejo del poder, no para formar una nueva nación. La población criolla con el tiempo empezó a sentir el vínculo de su solidaridad y de su antagonismo en relación con el mismo ejercicio del poder, se preparó para asumir su papel directivo, pero sin cambiar la estructura social y económica.

Así, en la heterogeneidad, el proceso efectivo de constitución de una cultura y de una sociedad nacionales tuvo que ser finalmente fruto del mestizaje cultural. Hablando en general, ni la cultura castellana ni las indígenas sobrevivientes pudieron constituir por sí mismas en estos territorios una real unidad; tuvieron que encontrarse y

fusionarse para germinar otro mundo cultural, una nación nueva, en constante desarrollo.

Ese interjuego no incluye a la totalidad de la población, su base restringida se amplía a lo largo de los tres siglos de la Colonia, e incorpora precariamente grupos étnicos de lejanos territorios que no se integran orgánicamente. El elemento mestizo se fue agregando y desenvolviendo, a pesar del rechazo de los sectores de los que provenía; españoles, criollos e indios impugnaban al mestizo que desde el siglo XIX se autoproclama portador de la nacionalidad; esta impugnación alcanza a la teoría política del indigenismo contemporáneo, que atribuye al mestizo el papel maligno; siendo el más cercano al indígena se le considera su corruptor y explotador, perdiéndose la perspectiva social amplia, la nacional, en la cual el mestizo ha tenido que labrar su destino en lucha contra la inestabilidad, la inseguridad.

El proceso histórico no ha sido simple. En un primer momento la nación fue anhelo de la cultura criolla, madurada en estas regiones en cuya aventura las castas y los indios proporcionaron la carne y la sangre de los movimientos sociales, y será hasta el siglo XIX cuando el mestizo se ostente como el abanderado de la nación al liberarse de las opresiones social y económica, cuando ya era demográfica y culturalmente preponderante.

En el siglo XX, con el antecedente de la Reforma y a través de la Revolución mexicana, México acabará por autodefinirse como mestizo, más que étnica, culturalmente, pero a su lado se mantendrán, marginados, los descendientes de aquellos que proporcionaron la base cultural nativa, cuya mezcla con la española dio ese resultado.

Sin embargo, la nación se reconoce aún débil, requiere reforzar la homogeneidad y ése será el objetivo de la política indigenista, diseñada para atacar los problemas de la población nativa, para llevarla a otras posiciones, no para reforzarla en sus identidades. Quiérase o no, aquí, igual que en la lucha de clases, lo mismo que tratándose de privilegios peninsulares, extranjerizantes o criollos, México sólo avanzará por el camino de la unificación, pero ello no significa suprimir lo imposible de borrar, la rica variedad de las expresiones culturales, formas de vida de distintos grupos regionales, locales, étnicos y políticos. Sí hay un dilema histórico, en México, como en cualquier otra parte del mundo: la nación se fortalece de la autonomía de sus unidades sociales componentes; pero éste es un proceso sociológico inevitable en la gestación de las naciones, si bien debemos discernir las posiciones de clase que se disfrazan en cada momento y en cada situación, en tanto que la nación misma no es garantía de igualdad social y económica si no va acompañada de profundas reformas que impongan esa igualdad.

En nuestra dinámica histórica, ese proceso unificador se ha expresado también como vocación igualitaria en las condiciones de su época, desde la Independencia hasta la Revolución, sin haber logrado finalmente la destrucción cabal de los sistemas de privilegio y, antes bien, en nuestros días parece acentuarse la desigualdad económica con sus consecuencias sociales y políticas.

Considero que a pesar de las críticas y protestas, la política de integración nacional, no de un grupo, una casta o una clase a otra, sino de todas a un agrupamiento único, que no a un molde, a la categoría sociológica, de la nación, es la única posición viable, pero también justa, sin negar legitimidad, a las demandas de respeto a las diferencias culturales y a las identidades que no sólo pertenecen a los grupos étnicos sino también a las sociedades regionales y, dentro de ellas, a los dos diferentes grupos sociales de que se componen.

En rigor, la pretensión unificadora es en gran parte ideal; en la realidad histórica, ninguna sociedad nacional es perfectamente homogénea; los espacios sociales, los geográficos y los culturales troquelan estilos, formas singulares de convivir y expresarse; de ahí que en la teoría política haya cobrado fuerza el modelo de la descentralización, regional y municipal, que para ser democrática requiere de autenticidad.

Dentro de ese marco sociológicamente realista me explico los avances de la política de integración que, no debemos olvidar, es también de igualdad, en tanto quedó definitivamente sepultado el separatismo y el proteccionismo coloniales que, en abstracto, podemos considerar ejemplos de pluriculturalidad y plurisocialidad, dentro de una camisa de fuerza colonialista. Con ello no se logra la libertad, tampoco la justicia social; la defensa del inalienable derecho a tener personalidad propia, a que se respeten los estilos de vida y los valores, no es de por sí contradictoria frente a la política de unificación nacional; me parece que hay un falso planteamiento en ello.

El conocimiento del pasado nos demuestra que los movimientos de liberación indígena fueron implacablemente reprimidos, hasta quitarles toda posibilidad de constituirse en naciones indígenas y que, por ello y en la perspectiva contemporánea, la única oportunidad verdadera de desarrollo y conocimiento, de sobrevivencia y destino, es la de que todos los núcleos componentes de la nación mexicana avancen unidos, se defiendan en conjunto, sin desconocer sus grandes o pequeñas diferencias, sus distintas escalas de valor, sus instituciones y creencias específicas, si bien, como dije antes, la idea del progreso obliga a cambiar; lo importante es si ese cambio nos acerca o nos aleja de la igualdad económica, social y política.

No debemos desconocer la riqueza de las culturas regionales y locales, incluyendo dentro de su especificidad las de los grupos étnicos, como tampoco hemos borrado las diferencias de cultura de clase social. La cultura nacional recibe su contenido de todas

ellas, no las debe destruir, pero tampoco podemos sacrificar el destino de México como nación. Las luchas étnicas tienden cada vez más a ser luchas de clases dentro del movimiento nacionalista a fin de establecer mejores oportunidades para todos: pueblos indios, comunidades campesinas, trabajadores de las urbes.

No puedo olvidarme de que la pluriculturalidad y las sociedades plurales tienen sus ejemplos más representativos en el ámbito del racismo, en las sociedades verdaderamente de castas de África del Sur, en los mismos Estados Unidos donde se estableció la política de respeto no sólo a la cultura sino también al territorio y a la ley india, como consecuencia de la guerra y de los tratados que encerraron en las reservaciones a las tribus. Por eso, en un movimiento de renovación, en el Congreso Indigenista de Pátzcuaro de 1940 el representante del gobierno de los Estados Unidos pudo declararse fácilmente en favor del respeto a la cultura indígena dentro de una política que en sus condiciones es efectivamente pluricultural; y después de ello, la transformación económica del capitalismo ha arrastrado a los grupos indígenas a saltar los límites de la reservación para integrarse al estilo de vida prevaleciente en los Estados Unidos.

Las demandas simplemente políticas acaban por desvanecerse y el elemento permanente, progresista, ético de la política indigenista consiste, como se vio desde la Revolución mexicana, en repartir tierras, impulsar el cambio tecnológico, el educativo, y atacar todos los problemas económicos, y no tenemos por qué reconocernos como etnocidas. Aquí sí debemos dejar que las etnias recorran su propio camino en cuanto a sus costumbres y creencias, sin tratar de protegerlas contra la contaminación ideológica. Si la costumbre tiene fuerza se defiende por sí misma, igual que la creencia se afirma; si no resiste el contacto con otras realidades, dentro del conjunto de la nación, será porque ya no responde a las demandas de su tiempo. Con ello quiero decir que el camino del indigenismo mexicano ha estado bien trazado en sus orígenes y que no tiene vocación etnocida; tampoco debe inclinarse por la tutela y la separación, como al principio del proceso. En los términos de Lorenzo de Zavala, no permitamos la venganza de la Colonia. Admitamos que para el sentido de la lucha ayer y hoy, en el México independiente, en el revolucionario y en el de la posrevolución, lo importante es la igualdad jurídica y la social, con independencia de la raza, el nacimiento, la religión o cualquier otro elemento que pretendiera adquirir validez para la discriminación.

Las discusiones que recientemente se han efectuado en torno de la conveniencia de modificar nuestras bases legislativas para reconocer las costumbres indígenas me han sido esclarecedoras, ya que me afirmé en el criterio de que buscar como salida al problema indígena la expedición de leyes especiales nos retornaría a la vida estamentaria y corporativista, discriminatoria, de la Colonia, en una imposible, por

fortuna, regresión a las situaciones anteriores a la época de la Reforma, a partir de la cual se suprimieron los fueros y se consolidó el principio de igualdad ante la ley de todos los individuos, según lo establece actualmente el Artículo 1 de nuestra Constitución Política, consagrando un principio que surgió desde la Independencia y que proclamaron Hidalgo y Morelos.

Tornaríamos a hundirnos en la metafísica de qué cosa es lo indio, ya que jamás volveríamos a dosificar la cantidad de sangre puramente india o puramente blanca, y en nuestro proceso histórico hemos constatado que ni siquiera la lengua es criterio idóneo, objetivo, para determinar la natividad; también tenemos experiencia de que el criterio culturalista es demasiado ambiguo y se dispersa en algunos rasgos de la cultura material y, si tratamos de atender al nivel de la conciencia, las posiciones psicologistas acabarían por embrollarnos. El único criterio aceptable y consistente fue el del territorio, pero este factor sólo es factible cuando se conservan las pautas y las bases de la legislación de la época de la Colonia, con sus grupos indígenas reducidos a pueblos, resguardos y congregaciones; o bien, en el caso que ya mencionamos de las reservaciones norteamericanas o del *apartheid* sudafricano; ni siquiera la organización de castas de la India se sujeta al suelo, sino al nacimiento dentro del grupo en la efectiva pluralidad de la casta, problema al que se ha tenido que enfrentar la población hindú en su construcción de una auténtica nacionalidad.

Tampoco es el caso de crear territorios autónomos para repúblicas federales y conglomerados étnicos, como en la URSS y en China, dentro de una estructura socialista, cuyo cuestionamiento también estamos observando en nuestros días y que además no podría resistir el avance del imperialismo. Recordemos a Texas, que en su primer intento de separación asumió la independencia para acabar anexándose a nuestro poderoso vecino del norte.

No queda más camino que el que ya hemos trazado, pero haciéndolo más ancho y cimentándolo en la justicia social. No necesitamos establecer leyes especiales pero sí podemos modificar, como ya se ha propuesto, las que existen, para perfeccionar ante el derecho la personalidad jurídica de las comunidades, que son principalmente indígenas, pero también mestizas; para que quede cabalmente reconocido su carácter de personas morales, como corporaciones de orden público legitimadas, en la misma condición que los sindicatos, las cooperativas, las asociaciones profesionales y aun las sociedades civiles y mercantiles, de las cuales se distinguiría justamente por su adscripción al régimen del derecho público. Esta reforma fácilmente puede introducirse al Artículo 27 de la Constitución Política, y la ley reglamentaria que se derivara podría fijar las bases nuevas de la acción indigenista y del órgano al que estuviera encomendada.

La efectividad de la democracia municipal y la redefinición de sus bases territoriales contribuirían a resolver las exigencias de los grupos étnicos.

Después de haber escrito lo anterior, me informé en el diario *La Jornada* de las acciones del gobierno del estado de Chiapas, encaminadas a establecer una nueva relación política que vaya respondiendo a las demandas sobre tenencia de la tierra, justicia, respeto a tradiciones y costumbres y libre determinación de los pueblos indígenas para enfrentar la explotación, la marginación y el atraso que han subsistido por años. Con esos fines se modificó la Constitución Política del estado para establecer que las autoridades legislativas, administrativas y judiciales, al proceder en los asuntos de su competencia, deberán tomar en consideración la condición cultural, las costumbres étnicas y demás circunstancias especiales que concurran. Por otra parte, se creó desde el 17 de agosto de este año (1989) el municipio de San Cancuc para dar oportunidad a los indígenas tzeltales de autogobernarse; estas reformas tienen su antecedente en la Constitución del Consejo Estatal Indígena creado mediante una convocatoria especial.

Estas reformas me parecen muy atinadas y observo con satisfacción que coinciden con mis tesis expuestas en este foro y otros anteriores, incluyendo un proyecto que no llegó a aceptarse, de transformar la Procuraduría de Defensa del Indígena del estado de Oaxaca en su Instituto Indígena, con representación directa de las *ethnias.*

Insisto en que en nuestra sociedad la demanda fundamental es de igualdad jurídica, con respeto a los derechos individuales y los colectivos y que no debemos retornar a la discriminación.

El principio constitucional de igualdad ante la ley no se afecta si se reconoce la existencia de desigualdades sociales y económicas que deben ser corregidas por el Estado y motivan códigos específicos, en función del tipo de relaciones socioeconómicas, como es el caso de las leyes obreras y las agrarias, y aun de la legislación mercantil, pues no se establece un fuero en razón del nacimiento o de la posición social, sino que se aplica el mismo estatuto a todos los que están en condiciones semejantes, con total independecia de las razones étnicas.

Por último, quiero dejar claro que al hablar del mestizaje como esencia actual de la nación me he referido al cultural y no al biológico y lo defino por su vocación de independencia, en tanto aspira a separar lo mexicano no sólo de lo español, sino de cualquier otra manera de convivir y expresarse, es decir, en la medida en que es afirmación de lo propio de la tierra, en circunstancias históricas determinadas; la autoafirmación de una conciencia nacional no es resultado biológico, sino producto propio de una cultura que surge como tercera, y en estos términos aclaro mis tesis de esta ponencia.

En su apoyo puedo invocar el ejemplo de Clavijero quien, en la presentación de su *Historia antigua de México* dirigida a la Real y Pontificia Universidad, justifica su obra porque es una historia de México escrita por un mexicano, y constantemente a lo largo de su libro habla de la historia mexicana.

Si la toma de conciencia de lo mexicano se fragua entre los siglos XVII y XVIII, en el XIX y como proyección de la independencia política, está madura; así, hará cien años que Vicente Riva Palacio señaló las diferencias sociológicas y políticas que habían determinado que el movimiento libertario fuera el producto de la raza mexicana, cuando ésta ya era suficientemente fuerte, numerosa e ilustrada para conseguir arrojar a los dominadores de la Nueva España, y sostiene que la Independencia no podía haberse realizado como un retorno a lo prehispánico.

En el mismo sentido Andrés Molina Enríquez habla, a principios de este siglo, de la nación como patria de los mexicanos y ésta es la idea que continuará durante la Revolución y que se expresará en nuestra antropología, no como rechazo a lo indígena sino, por el contrario, en pleno reconocimiento de su validez, pero con la insistencia en que para consolidar la nación todos debemos unificarnos con la perspectiva del destino común, y bajo la condición indispensable de superar nuestras diferencias y borrar las que sean socialmente injustas.

En conclusión, lo que hemos llamado mestizo, más allá de una fusión, de una mezcla, es algo nuevo, expresión de un ser social distinto; por ello abarca a todos los mexicanos, y no es contradictorio que en sus distintos momentos valide lo criollo, lo mestizo y lo indígena; todos caben dentro de la patria mexicana, cuyo movimiento tiende a la igualdad y la libertad. Así debe entenderse mi tesis contraria a todo lo que implique riesgo de discriminación. Hablo de nuestra nación como verdadera realidad histórica que supera a individuos y grupos, sin ignorar los graves conflictos internos que hemos afrontado y los que nos siguen dividiendo a pesar de nuestras aspiraciones nacionalistas.

## Bibliografía


Balandier, Georges, *Antropológicas,* Península, 1975.

———, *Teoría de la descolonización,* Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973.

Clavijero, Francisco Javier, "Carta de presentación a la Real y Pontificia Universidad de México", *Historia antigua de México,* Editorial del Valle de México, México, 1979.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures,* Basic Books Inc., Publishers, Nueva York, 1973.

Gould, Julius, y William L. Kolb, *A Dictionary of the Sciences,* editado bajo los auspicios de la UNESCO, Nueva York, 1964.

Goodenough, Ward H., "Explorations in Cultural Anthropology", *Essays in Honor of Peter George Murdock.,* McGraw Hill Inc., Nueva York, 1964.

Keesing, Felix M., *Cultural Anthropology,* Rinehart Co. Inc., Nueva York, 1958.

*La Jornada,* diario, núm. 1803, miércoles 20 de septiembre de 1989.

# Implicaciones éticas del sistema de control cultural

Guillermo Bonfil Batalla

Ante todo quiero agradecer al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM la oportunidad que me brinda de dialogar con ustedes. Siento que es un diálogo necesario, un diálogo que hemos retrasado tal vez por mucho tiempo entre quienes nos dedicamos a la antropología o a las ciencias sociales en general y quienes se dedican a la reflexión filosófica.

Yo planteé como tema para esta presentación el de "Implicaciones éticas del sistema de control cultural". De hecho, la presentación está dividida en tres partes: en una primera parte, muy breve, trataré de exponer un planteamiento teórico y metodológico para acercarnos al estudio de las relaciones interculturales; en una segunda parte intentaré contrastar ese esquema con las tradiciones más vigentes, más clásicas también, de la antropología en el estudio de este tipo de problemas; finalmente, reflexionaré un poco con ustedes sobre lo que implica desde el punto de vista de la ética el adaptar una u otra de las posibles interpretaciones de las relaciones interculturales.

Parto inicialmente de un esquema en que se trata de relacionar las categorías de cultura, patrimonio cultural, identidad étnica y grupo étnico, esquema en el cual he venido trabajando en los últimos años. Las cuatro categorías se articulan dentro de este esquema mediante la introducción de la noción de control cultural. En muy pocas palabras expondré cómo está concebido el esquema. Tenemos varias realidades: la primera es la de grupos sociales formados históricamente, que desarrollan y mantienen una identidad social común, es decir, que forman un "nosotros" social que perdura por tiempos históricos normalmente muy largos, a partir de una historia común, de una convivencia que hace posible la reproducción del grupo y su permanencia a lo largo del tiempo. Éste sería lo que ahora en antropología se denomina el grupo étnico.[1]

Ese grupo tiene una identidad, es decir, se reconoce como un "nosotros" en contraste con "los otros". Los otros son los que participan de identidades diferentes, los que forman parte de grupos distintos. El problema está en dilucidar en qué descansa esa identidad étnica, cómo se articula, cuál es su función, su fundamento; y planteo en ese

sentido que todos estos grupos, todas estas formaciones sociales históricas, asumen la herencia y el dominio de un determinado patrimonio cultural, es decir, de un conjunto de bienes, unos tangibles y otros intangibles, que abarcan desde un territorio hasta formas de organización social, conocimientos, símbolos, sistemas de expresión y valores que consideran suyos. Suyos en el sentido de que sólo los miembros del grupo, sólo los que son admitidos dentro de esa identidad colectiva, dentro de ese nosotros, tendrían derecho en principio al uso y al usufructo, al manejo de esos elementos que forman su patrimonio cultural creado históricamente por el grupo. Ahora bien, estos elementos culturales no son como una caja de zapatero donde se mezclan arbitrariamente elementos de muy distintas procedencias, sino que están articulados y toman significación porque el grupo desarrolla una cultura, y básicamente la cultura es una matriz cultural, es decir, es un plano general que permite ordenar, valorar y jerarquizar también todos los elementos culturales materiales o inmateriales que forman ese patrimonio cultural exclusivo del grupo.

En tanto reconozcamos que en la actualidad, y seguramente durante un largo trecho en la historia, no hay grupos aislados, siempre vamos a encontrar situaciones de contacto, de relación entre grupos que tienen patrimonios culturales, identidades, culturas diferentes; pero que están relacionadas, bien sea de manera permanente por vecindad, por otras formas de articulación, bien sea incluso de manera temporal. En situación de contacto cada grupo reclama el derecho, como mencioné hace un momento, a controlar, es decir, a tomar decisiones propias sobre los elementos culturales que forman parte de su patrimonio; adoptan la idea de que son ellos y solamente ellos los que tienen derecho a decidir cómo se usan los elementos integrantes del patrimonio cultural.

Y esto lo hacen en función de hacer frente a sus problemas, es decir, encontrar soluciones; lo hacen para cumplir sus aspiraciones, sus proyectos; o lo hacen simplemente en función de llevar adelante una vida cotidiana con todas sus capacidades de expresión.

En la situación de contacto se presentan condiciones conflictivas, salvo en los casos muy raros en que se da una relación interétnica, es decir, una relación entre grupos con culturas diferentes, en un plano de igualdad, como podrían ser aparentemente algunas situaciones en la selva del Amazonas, no en este momento sino en el pasado, porque los grupos son equivalentes y no hay una situación de dominio de unos sobre otros. En la generalidad de los sistemas interétnicos lo que se da es que, dentro del conjunto del sistema interétnico que abarca a varios grupos con culturas diferentes, ese control original del patrimonio cultural que cada grupo asume como propio se transforma en virtud de la relación de dominación. Eso significa que el grupo dominado comienza a

perder, por un lado, sus capacidades de decisión, es decir, hay ámbitos de su vida, de su cultura, de su cotidianidad, de su vida ceremonial, etc., que dejan de estar bajo su control. Las decisiones sobre esos aspectos de su vida son tomadas por el grupo dominante. Al mismo tiempo, sucede que muchos elementos que forman parte de su patrimonio cultural son expropiados, son enajenados por el grupo dominante. Esto puede ocurrir no solamente con los elementos materiales (el territorio, los recursos naturales de cualquier tipo, la fuerza de trabajo) sino incluso con elementos simbólicos, elementos que forman parte del imaginario colectivo que también son expropiados por el grupo dominante.

De manera que si uno analiza la cultura real, la que podríamos llamar la cultura etnográfica, es decir, lo que describe uno como la cultura total de un grupo dominado en una situación interétnica, se encuentra que una parte de esa cultura, una parte de su vida real, de su vida cotidiana, se mantiene bajo su control, esto es, que el grupo tiene y retiene la capacidad de decidir sobre este conjunto de elementos culturales. Pero junto con esos espacios de su cultura, existen otros en donde las decisiones no son tomadas por el propio grupo y donde los elementos culturales que se emplean, en el caso extremo, tampoco son elementos propios del grupo.

Para tratar de ser un poco más claro pondría algunos ejemplos de la realidad mexicana actual. Si uno analiza, por ejemplo, la agricultura de milpa en las comunidades indígenas y campesinas tradicionales, uno puede encontrar que la tierra y los recursos en general que se emplean son de la comunidad; que las técnicas que se usan para el cultivo de esa tierra con el sistema tradicional son técnicas que la comunidad utiliza y conoce; que los instrumentos, independientemente de cuál sea su origen histórico, son instrumentos que la comunidad está en capacidad de producir por sí misma, que la organización del trabajo para el cultivo de la milpa también obedece a decisiones de la propia comunidad, que el destino del producto de la milpa está decidido de acuerdo con las necesidades e intenciones de la propia comunidad. O como en el caso de la medicina tradicional, donde se necesitan incluso elementos simbólicos propios para que se dé la comunicación del paciente y el terapeuta tradicional, donde los recursos médicos son recursos que la comunidad obtiene y elabora directamente, donde todo el proceso ritual para la curación está encarnado en la cultura que la comunidad maneja. Éstos son dos ejemplos de ámbitos de la cultura propia, de la parte de la cultura en que la comunidad mantiene el control y tiene los recursos de patrimonio cultural necesarios para cumplir los propósitos de sus distintas acciones sociales.

Pero si vemos, por otro lado, el sistema escolar en una comunidad de éstas, encontramos que los propósitos del sistema escolar no han sido decididos por la

comunidad sino fuera de ella, observamos que la capacitación del personal encargado del proceso educativo es también ajena a la comunidad, que los materiales mismos que se emplean, desde los libros de texto hasta los pizarrones y los gises, son elementos producidos fuera de la comunidad, que el calendario, los horarios, el ritmo, la forma de calificar, etc., todos éstos son elementos que no están bajo el control de la comunidad sino que están controlados desde fuera. Podríamos poner un ejemplo similar en el caso de las clínicas del sistema médico nacional ubicadas en una comunidad y contrastarlo con la medicina tradicional: también en este caso encontraríamos un elemento ajeno que forma parte de la cultura de la comunidad porque la gente recurre a él, por voluntad o por obligación pero recurre a él, y en consecuencia forma parte de su cultura. Pero son como partes distintas, cualitativamente diferentes, porque en un caso el grupo, la comunidad, controla ese proceso y en el otro caso no lo controla.

Si introducimos la noción de elementos culturales propios y elementos culturales ajenos, así como manifestamos hace un momento la idea de decisiones propias frente a decisiones ajenas, podemos encontrar casos en que las decisiones sobre elementos culturales propios de la comunidad son enajenadas de la comunidad: éstas ya no tienen decisión sobre elementos culturales propios. Podemos poner dos casos, dos ejemplos muy comunes: cuando una empresa papelera toma el control de los bosques de la comunidad y decide con qué ritmo se explota, cómo se explota, en qué volumen, etc. Aunque el bosque continúe siendo de la comunidad, las decisiones sobre el destino de ese recurso ya no son decisiones de la comunidad. El otro caso que podríamos plantear es el de las ferias y las fiestas del pueblo que normalmente, hasta hace relativamente poco tiempo, estaban bajo el control de la comunidad en todos sus aspectos, pero que cada vez más muestran elementos que, aunque son de la feria popular, de la feria tradicional, ya no están bajo el control de la comunidad. Por ejemplo, cuando se instala un *stand* de la Cervecería Cuauhtémoc y ésta lleva la rockola o el conjunto de rock, y vende cerveza, organiza el tiempo y la diversión según criterios de la compañía de cerveza y no según criterios y decisiones de la comunidad. Aquí estamos en otro ámbito de expropiación, estamos en un ámbito de lo que llamo cultura expropiada, que es un tercer ámbito donde elementos de la cultura propia son puestos en juego en función de decisiones ajenas a la comunidad.

El cuarto ámbito sería el caso en que la comunidad es capaz de decidir sobre la puesta en juego o el uso de elementos culturales originalmente ajenos. Pongamos algunos casos históricos: el arado y todo lo que es el complejo de cultivo con arado no es originalmente mesoamericano, llega con los colonizadores, pero en este caso a lo largo del proceso histórico los elementos constitutivos de ese complejo de cultivo con arado fueron apropiados por la comunidad, apropiados en el sentido de que la

comunidad no sólo aprendió a usar los animales de tiro, a forjar los instrumentos de hierro, a construir con madera el arado, sino que adquirió la capacidad para producirlos y reproducirlos, y los hizo suyos. Éste es un proceso de apropiación en que esos elementos ya pasan a formar parte de la cultura propia: no sólo se tiene la capacidad de uso sino se tiene la habilidad necesaria para producir esos elementos. Un caso diferente, por lo menos en términos de proceso, sería cómo están usando actualmente muchas comunidades indígenas las grabadoras de *cassettes:* la grabadora de *cassettes* es puesta al servicio de sus decisiones; en ese proceso no se tiene la fabrilidad, no se puede construir un *cassette,* ni una grabadora de *cassettes,* pero se tiene la capacidad de usarla y de grabar con ella su música y sus fiestas. Si recordamos los inicios de la revolución islámica en Irán, sabemos que el *cassette* fue un elemento absolutamente central para que se difundieran las proclamas de Jomeini.

Es decir, un elemento que no estaba incorporado como tal, como elemento propio, a la cultura islámico-iraní, lo pudieron poner a su servicio.

Esto nos daría un primer esquema. En cualquier situación de contacto cultural asimétrico, es decir, de dominación, encontramos cuatro ámbitos en la cultura concreta de cualquier pueblo dominado: un ámbito de cultura autónoma donde los elementos culturales y las decisiones son propios del grupo; un ámbito de cultura apropiada donde las decisiones son propias pero los elementos culturales no, porque no se ha adquirido la fabrilidad necesaria para producirlos; un ámbito de cultura enajenada donde los elementos culturales son propios, pero las decisiones son ajenas; y un ámbito de cultura impuesta donde los elementos culturales y las decisiones son ajenas al grupo. Todo eso forma la cultura real, la cultura en la que la gente se mueve. Sobre esta base se podría dar un sentido más dinámico a un esquema que por ahora resulta demasiado estático.

Los pueblos dominados, en este caso los pueblos con culturas diferentes, desarrollan básicamente tres procesos en cualquier situación de dominación. Un primer proceso es el de resistencia cultural; la resistencia cultural se manifiesta en que el grupo conserva una serie de aspectos de su cultura autónoma y los mantiene como espacios de autonomía: mantiene, aunque sea clandestinamente, ciertos ritos; mantiene costumbres que incluso con el paso del tiempo no puede explicar con su sentido original. Cuando se le pregunta por qué se hace esto, la gente responde: "pues es la costumbre", y uno dice: "qué tontos y qué atrasados, hacen las cosas sólo por costumbre". Pero podemos ver la costumbre desde esta otra perspectiva, y la costumbre resulta ser un proceso de resistencia, de conservación de espacios de autonomía donde se ejercen las decisiones propias sobre elementos culturales propios.

Un segundo proceso es el de apropiación, es decir, esa capacidad de poner bajo control, bajo la decisión del propio grupo, elementos culturales ajenos. El tercer proceso

es el de innovación, que resulta de la capacidad de producir cambios en la propia cultura para ajustarse al cambio de la situación de dominación. Cuando hablamos de innovación no estamos hablando de la invención del fuego, de la rueda o de la energía atómica; estamos hablando de pequeños cambios que son los que permiten ese ajuste y ese mantenimiento de los ámbitos de control cultural de cada grupo.

Frente a estos tres procesos hay tres procesos equivalentes de parte de la cultura dominante. Por un lado está el proceso de imposición que significa la introducción forzada de elementos de la cultura dominante en la cultura dominada, en función de las necesidades y los intereses del grupo dominante. Un segundo proceso es el de exclusión o negación, esto es, la prohibición de ciertos aspectos y ciertas prácticas propias de la cultura dominada. Las religiones indígenas en México han estado sujetas a ese proceso desde hace casi 500 años; muchas otras prácticas, incluso el empleo de la lengua materna, son elementos que se ha tratado de suprimir, de eliminar en la vida de los pueblos dominados. El tercer proceso es el de expropiación, mediante el cual el grupo dominante busca apropiarse de elementos que originalmente son patrimonio de las culturas y los grupos dominados. Dejo en esa forma muy esquemática el planteamiento de la manera en que podría uno acercarse al estudio y al análisis de las relaciones interétnicas mediante el concepto de control cultural.

Ahora pasamos a una segunda parte. En todas estas situaciones de dominación que son siempre situaciones coloniales, el grupo dominante elabora una justificación ideológica de la dominación. Esta justificación ideológica parte de la afirmación de que el grupo dominante es un grupo superior en todos los órdenes a los pueblos colonizados: es superior desde el punto de vista racial; su cultura es superior; su idioma es un verdadero idioma y no un dialecto como se acostumbra llamar a los idiomas de los pueblos dominados; su religión es la verdadera y no las manifestaciones demoniacas que se atribuyen a las religiones dominadas; su tecnología es evidentemente superior; sus hábitos, sus costumbres y sus valores son incuestionablemente mejores. Hay siempre, en la situación colonial, un planteamiento ideológico según el cual el grupo dominante y su cultura son superiores, naturalmente superiores o inobjetablemente superiores a los pueblos dominados y su cultura. Gracias a esta afirmación y a todas las racionalizaciones que se elaboran en torno de ella, la empresa de conquista se convierte en una empresa redentora. Entonces el grupo dominante no solamente tiene justificado su dominio y la explotación que realiza de los pueblos dominados, sino además lo convierte en una empresa de salvación, redención y civilización.

Hace 500 años la salvación se planteaba y se justificaba en términos religiosos: era la obligación, la dura tarea de Europa, la de redimir el alma de los pueblos dominados, de llevarlos al único camino cierto, a la única verdad, a la única vía de salvación. Pero esta

redención no solamente ha descansado en términos históricos en esa posibilidad de salvación; desde el siglo pasado y hasta la actualidad se trata de justificar en términos científicos, en términos de la razón, desde el pensamiento positivista y todas sus implicaciones en torno de esta cuestión, hasta los planteamientos tecnocráticos que se justifican en una mayor productividad, más alto rendimiento de tal o cual actividad. En todos los casos, detrás de eso lo que hay es una afirmación de superioridad y, en consecuencia, una valoración negativa de las culturas de los otros que son en este caso las culturas de los dominados. Siempre está la aplicación de una escala de valores que convierte lo diferente en inferior: lo diferente, por el solo hecho de serlo, pasa a ser identificado y tratado como inferior.

Las ciencias sociales, de manera muy particular la antropología, cuando se enfrentan a la tarea de analizar un sistema de relaciones interétnicas, cualquiera que éste sea, adoptan casi siempre de manera implícita o explícita escalas axiológicas según las cuales se califican y se jerarquizan los sistemas sociales culturalmente diferentes que están en relación dentro del sistema interétnico. Todas las corrientes de pensamiento evolucionista en la antropología o en la historia se transforman fácilmente en escalas axiológicas, sea cual fuere el eje que se elija para mesurar la evolución, bien sean las relaciones y los medios de producción, los criterios tecnológicos o tecnocráticos, o cualquier otro. Esto funciona, desde Morgan hasta Richard N. Adamis —por tomar algún autor reciente—; en todos los casos donde se aplica un pensamiento evolucionista de este tipo se genera una escala que lleva a jerarquizar y valorar a las distintas sociedades y sus correspondientes culturas.

En la medida en que las ciencias sociales han sido empleadas para explicar o justificar teórica y metodológicamente la puesta en práctica de ciertas acciones, en relación con los grupos dominados, esas concepciones teóricas se traducen en la justificación para intentar introducir cambios en las culturas dominadas, por decisión de los sectores dominantes, no por decisión de las propias colectividades.

Si se piensan estos problemas desde la perspectiva del control cultural, todas estas acciones, justificadas bien sea por la religión, bien sea por la educación, o por razones tecnológicas y de eficiencia, todas ellas resultan ser proyectos que buscan alterar el sistema de control cultural, es decir, restarle capacidades de decisión a las propias colectividades y transferir esas decisiones a la sociedad dominante. Estos proyectos, en última instancia, se traducen en esfuerzos por reducir el ámbito de la cultura propia de cada grupo. La cultura propia es aquella parte de la cultura que sigue controlada por los propios grupos; y todos estos proyectos, basados en esquemas que permiten jerarquizar las culturas, bien sea por una visión evolucionista, o por una especie de visión absolutista de lo que es superior y lo que es inferior, se traducen siempre en un intento

de reducir el ámbito de la cultura propia de cada grupo y de aumentar, en cambio, el ámbito de la cultura impuesta, el ámbito donde el grupo mismo no tiene capacidad de decisión.

Si se piensa el problema en otros términos, el planteamiento sería que, frente a esos proyectos de imposición, de expropiación de las culturas realmente existentes que son producto de una historia, la alternativa sería un esquema que pretendiera aumentar y consolidar el ámbito de la cultura propia de cada grupo, es decir, que permitiera reforzar la capacidad de decisión y los ámbitos en los que cada grupo con una cultura distintiva puede ejercer su autonomía. Estaríamos tratando de evitar el uso de esas escalas axiológicas que llevan a jerarquizar las sociedades y las culturas. Pero este esfuerzo descansa también en otro juicio de valor, y ese juicio es el de que todas las culturas son legítimas, todas tienen el derecho y deben tener la oportunidad de plantear y controlar su propio destino a partir del ejercicio libre de sus decisiones y del empleo también libre de su patrimonio cultural que está siempre en constante actualización.

---

[1] La exposición más amplia y sistemática de la propuesta teórica y metodológica del control cultural está en mi ensayo "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", *Papeles de La Casa Chata,* núm. 3, CIESAS, México, 1987.

# Visiones alteradas: ensayo sobre vínculos entre aspectos éticos y cognitivos en las ciencias antropológicas

Esteban Krotz

Podría opinarse que la diversidad cultural de todas las sociedades contemporáneas es un hecho tan evidente que es experimentada de modo directo y vital por cada uno de sus integrantes y claramente apreciable por cualquier observador externo. Pero esto es cierto sólo en un sentido bastante limitado. Hace poco, Guillermo Bonfil ha vuelto a señalar que precisamente "ese riquísimo e innegable pluralismo cultural de América Latina ha sido sistemáticamente ignorado en el diseño de los proyectos nacionales de desarrollo" (Bonfil, 1989, p. 12). Además, percepción y acción se entrelazan, ya que —como sigue el autor citado— "en muchos casos no ha sido ignorado, sino que ha sido percibido y calificado como un obstáculo" *(ibid.)* y, por tanto, la diversidad cultural ha sido deliberadamente ocultada, reprimida y fracturada. La folklorización falseadora de elementos selectos de las culturas populares por parte de la industria turística, el desprecio de los modelos culturales dominantes hacia las formas de vida de las poblaciones originarias de América Latina (que ha sido ampliamente interiorizado por éstas), la fascinación por el *american way of life* por parte de los estratos medios malinchistas son otras facetas de este binomio *desconocimiento-rechazo* de la diversidad cultural, que es efectivo prácticamente en todos los países de la región. Los movimientos de resistencia y de reivindicación étnica por doquier y la revelación de lo frágil de las llamadas "culturas nacionales" tan afanosamente montadas por las burguesías latinoamericanas sobre bases ampliamente imaginarias, son solamente las expresiones más llamativas del hecho de que "diversidad cultural" dista de ser algo obvio e incontrovertido en teoría y praxis. Al contrario, se trata de un tema que provoca conflictos; se trata de un lado de la realidad sociocultural que la demuestra en sí misma como esencialmente conflictiva. Esto significa que tenemos que ver aquí simultáneamente con un problema cognitivo y moral o ético.[1]

En este ensayo me ocuparé solamente de una pequeña parte de este problema y me centraré en quienes suelen ser considerados generalmente como los principales

especialistas en cuanto a la diversidad cultural, es decir, los antropólogos.[2] A pesar de la crisis en la que actualmente se encuentra sumergida esta disciplina no podrá negarse que su resultado más significativo ha sido una y otra vez la alteración de visiones establecidas del mundo: por ejemplo, insistiendo en la compleja complementariedad de las relaciones entre individuos y colectividades (frente a opiniones que asignan un valor determinante a uno de los dos polos de esta relación), demostrando y subrayando —aunque con conceptualizaciones muy diferentes— la diversidad cultural existente (frente a las ideas prevalecientes de homogeneidad uniforme); poniendo de relieve el carácter histórico y por ello constantemente cambiante de todos los fenómenos socioculturales (frente a los mecanismos ideológicos que soslayan esta cualidad). Y esto no sólo en la esfera cognitiva. Porque —y particularmente en el caso de México— los integrantes de este gremio profesional no están únicamente dedicados a registrar, explicar e interpretar los distintos aspectos de las diversidades culturales existentes y pasadas, sino también han participado activamente en la modificación de éstas, tanto mediante la propuesta y la crítica de medidas y políticas al respecto como a través de su incorporación a instituciones públicas y privadas de todo tipo vinculadas con el diseño, la implantación y la evaluación de estas acciones. Cabe anotar aquí que cuando se habla de diversidad cultural, ésta no se agota en la diversidad multifacética de los centenares de pueblos indios en América Latina. Como ha sido documentado con énfasis creciente en los estudios antropológicos de los últimos lustros, esta diversidad abarca también la de tipo *regional* (donde no siempre dominan referencias de carácter étnico y donde hay que mencionar el tema particular de las llamadas culturas campesinas) y las de tipo *popular* (destacando aquí especialmente las de los obreros y las de los habitantes de los asentamientos urbanos precarios).[3]

De estos señalamientos se derivan las tres preguntas que este ensayo pretende contestar. Primero: ¿Existe —y en dado caso, cuál es— un campo de problemática ética específico para los antropólogos con respecto a la diversidad cultural, es decir, un campo de problemas éticos que les compete *como* antropólogos? Segundo: ¿Existe —y en dado caso, cuál es— una relación inteligible entre los aspectos de la diversidad cultural que estudian los antropólogos y las normas de conducta (tanto las de tipo individual como las que estructuran y regulan la convivencia humana)? Con las respuestas a estas dos preguntas se contesta por sí misma la tercera: ¿Dónde hay perspectivas para un debate ético fructífero sobre la diversidad cultural en el que puedan colaborar antropólogos y filósofos especializados en ética?

Para abordar estas preguntas, daré los siguientes cuatro pasos. Primero, identificaré las dos opciones opuestas que con respecto a la relación fenómeno-norma han sido formuladas en la bibliografía antropológica clásica y, en seguida, la presencia de cuatro

campos de problemática ética en la antropología mexicana contemporánea. En segundo lugar, trataré de caracterizar la antropología como un proceso de traducción para poder discutir, en el tercer apartado, la vigilancia epistemológica como un problema perteneciente a la ética. El cuarto y último apartado presenta a modo de hipótesis dos caminos para superar la separación inicialmente defendida entre fenómeno y norma.

## 1. *Antropología y ética: algunas aproximaciones*

### a) Dos posiciones clásicas

Dos personajes de suprema importancia para el desarrollo de la antropología moderna han formulado una opción ampliamente compartida por muchos practicantes de esta disciplina y también por grandes sectores de la población en general. El patriarca de la antropología norteamericana, Franz Boas, escribió en 1928:

> Espero poder demostrar que una clara comprensión de los principios de la antropología aclara los procesos sociales de nuestro tiempo y nos puede indicar, si estamos dispuestos a escuchar sus enseñanzas, lo que debe hacerse y lo que debe evitarse (citado por Balandier, 1975, p. 248).

Por su parte, A. R. Radcliffe-Brown, figura de influencia semejante en la antropología inglesa, sostuvo una opinión similar aunque un tanto diferente, ya que se ubicó explícitamente en el contexto de la situación colonial africana. Frente a contemporáneos que no pensaban igual, se plantea para él "la necesidad de encontrar alguna forma en que dos razas diferentes, con formas de civilización tan diferentes, pueden convivir en una sociedad" (Radcliffe-Brown, 1975, p. 52). El conocimiento antropológico constituye la mejor base para una "administración de indígenas" eficaz *(op. cit.,* p. 109), que trata precisamente de las tareas prácticas de gobernar y educar los pueblos dependientes" *(op. cit.,* p. 111).[4] Esta afirmación se vincula con otra consideración importante, a saber: "Nuestras injusticias, que son muchas, son en gran medida consecuencia de la ignorancia" *(op. cit.,* p. 112).

La posición opuesta fue elaborada por la antropóloga británica Lucy Mair, autora de una influyente introducción a la antropología social y quien demostró con el caso de la brujería que de los resultados de la investigación antropológica no pueden derivarse criterios para la acción práctica: mientras que para el citado Radcliffe-Brown no cabía duda acerca de la conveniencia de participar en la erradicación de la brujería (Radcliffe-Brown, 1975, p. 53), varios de sus colegas africanistas estaban convencidos de que sus estudios indicaban precisamente lo adecuado de su mantenimiento (Mair,

1970, p. 338). Explica la autora citada:

> Malinowski criticaba la política del gobierno sudafricano de su tiempo del mismo modo que lo hacían muchos autores de tendencia liberal, a menudo sin apoyarse nada en sus especiales conocimientos como antropólogo. Pero uno no puede decir: "Como antropólogo estoy en situación de decirles lo que es la justicia". Lo único que a veces puede decir uno es: "Como antropólogo estoy en situación de decirles cuáles han sido las consecuencias de la política seguida por ustedes", con el aditamento, expreso e implícito, "¿y pueden ustedes hacerlo coincidir con su concepto de la justicia?" Si los responsables de la política dicen que sí pueden hacerlo coincidir o que las circunstancias les obligan a adoptar una política en la que consideraciones de otro tipo tienen prioridad sobre los intereses de los africanos (tal como los ve el antropólogo), no hay nada que, como antropólogo, dé derecho a insistir en que se tiene razón. Estas cuestiones tienen que decidirlas los ciudadanos en cuanto tales. El antropólogo, a quien, como les ocurre a muchos, le afectan estas cuestiones intensamente, puede utilizar sus especiales conocimientos para informar a los organizadores de protestas, pero no deberá olvidar en ningún caso que hay antropólogos cuyos estudios profesionales les han inducido a apoyar el *apartheid* (Mair, 1970, pp. 339-340).

Las dos posiciones aquí expresadas representan precisamente los dos polos opuestos en el debate relativamente raquítico: 1) Del estudio de los fenómenos culturales pueden derivarse directa e inmediatamente criterios normativos e incluso normas concretas para la conducta y la acción política. 2) La esfera de los hechos y la esfera de las normas se encuentran completamente separadas. De la adopción de cualquiera de estas dos posiciones se deriva un tipo de intervención del antropólogo en el debate sobre la conducción de los asuntos públicos (por ejemplo, aquellos relacionados con la problemática de la diversidad cultural). En el primer caso aparecerá como vocero de imperativos científicamente fundamentados, en el segundo como asesor de medidas políticas y administrativas, cuya valoración ética no le compete como antropólogo sino meramente como un ciudadano entre otros. Cabe anotar aquí que la discusión en el campo de la antropología sobre estas posiciones, a la que corresponde la polémica sobre el llamado "naturalismo"[5] en la ética, se ha mezclado frecuentemente con discusiones de orden epistemológico (por ejemplo, sobre la relación entre neutralidad política y objetividad científica).

b) Campos de discusión en México

Parece que en la antropología mexicana no ha habido un debate extenso y sistemático sobre cuestiones éticas y menos en los términos de las posiciones que se acaban de presentar. Sin embargo, es posible distinguir algo así como cuatro "campos" de polémica, que surgen una y otra vez en clases, publicaciones y foros de todo tipo. Son los siguientes:

a) La preocupación por el *uso real o posible de conocimientos antropológicos* (datos, pero también causas y mecanismos) para establecer, mantener o intensificar relaciones de dominación y de injusticia. Esta preocupación se manifiesta y se refuerza con la indignación bastante generalizada contra antropólogos al servicio del colonialismo y, más recientemente, la contrainsurgencia y el espionaje en varias partes del mundo; menos clara y compartida se suele volver esta actitud inconforme cuando se trata de programas e instituciones del propio país y en la medida en que aumenta la edad de los antropólogos.

b) La formulación de *denuncias públicas* en torno de este tipo de situaciones. Un caso excepcional pero sintomático fueron las tomas de posición de grupos de antropólogos y de instituciones de representación gremial enteras con respecto a las actividades del Instituto Lingüístico de Verano, con las cuales muchos antropólogos habían tenido relación precisamente por su práctica profesional.[6]

c) La *relación entre los investigadores y quienes les proporcionan información,* principalmente de tipo verbal o mediante el permiso para observar reuniones y determinadas actividades. Aquí se debate una amplia gama de situaciones que van desde los modos de registrar datos (por ejemplo, el uso de grabadoras y cámaras ocultas) y obtener acceso a ellos (por ejemplo, mediante una identificación falsa o incompleta del investigador, del objetivo de su estudio o de los dos) hasta diversas modalidades de convivencia (por ejemplo, sostener relaciones sexuales, participar en ceremonias religiosas, establecer vínculos de parentesco ritual) y la protección de los informantes para que nada pueda ser utilizado en su contra (cosa reñida a veces precisamente con la necesidad del investigador de denunciar situaciones intolerables).[7]

d) La reiterada afirmación de la existencia —o de su necesidad— de un determinado “compromiso” por parte de la antropología y los antropólogos con la lucha social y política que los sectores oprimidos y explotados mayoritarios de América Latina están librando contra quienes, en el plano nacional o internacional, mantienen el desorden establecido. También aquí, igual que en lo referido en el inciso a), suele observarse una reducción del énfasis en estas cuestiones paralela al aumento de edad de los antropólogos.

Parece que estos cuatro campos coinciden, en mayor o menor medida, en las

siguientes dos características:

1) *Reflejan una visión marcadamente reduccionista del proceso científico,* donde conceden una predominancia casi exclusiva a sus resultados y, más aún, a los resultados de investigaciones particulares.

2) Justifican sus llamados —es decir, las normas que representan— mediante *procedimientos altamente cuestionables:* con la idea difusa de que el conocimiento antropológico de fenómenos socioculturales constituye una fuente inmediata de criterios éticos para la acción individual y colectiva, situación que proporciona una autoridad difícilmente cuestionable a los enunciados morales de los antropólogos, o con la referencia a una serie de valores como libertad, autonomía, justicia, etc., que se suponen universales de suyo evidentes.

El primero de estos dos elementos soslaya el carácter fundamentalmente colectivo de la producción de conocimiento científico, del cual se hablará en el siguiente apartado. Con respecto al segundo, es fácilmente reconocible que no se trata de una justificación propiamente dicha. Por una parte, no hay nada que hacer si otros antropólogos deducen —como en los casos mencionados de la brujería o del *apartheid* — exactamente lo contrario a partir de los mismos datos. Por otra parte, la historia está llena de monstruosidades "justificadas" precisamente mediante la referencia a conceptos tales como nación, raza, progreso, etc., que se suponían —o se presentaban— investidos de validez universal y evidentes.

En vista de esta situación parece pertinente ir al centro de la misma antropología para abordar la pregunta sobre el lugar de la problemática ética en la antropología. Pero para esto hay que tratar de aclarar primero en qué consiste la antropología y la actividad propia de los antropólogos.

## 2. *La antropología como traducción*

Especialmente los antropólogos sociales y los etnólogos suelen dar la impresión de dedicar buena parte de sus debates a lo que es y lo que debería ser la antropología —además de reiterar a propios y extraños lo que *no,* o no solamente, es: coleccionar "ídolos", excavar pirámides, medir huesos, guiar turistas o, como dijo alguien alguna vez, "chismografía local". También por esta confusión —que tiene mucho que ver con la llamada "crisis preparadigmática" de la antropología— la siguiente consideración no puede pretender reflejar el consenso gremial; quiere simplemente esbozar de modo

heurístico un aspecto fundamental de la antropología.

En términos muy amplios —y ni así aceptados por todos los practicantes de la disciplina— podría decirse que existe la convicción generalizada de que los antropólogos tienen como tarea la de *producir conocimientos científicos.* Y en efecto: en conexión múltiple y a menudo poco clara con actividades tales como buscar y administrar presupuestos, acumular puntos escalafonarios, hacer política institucional, afiliarse a grupos y facciones de la comunidad gremial, etc., los antropólogos producen cierto tipo de conocimiento que suele ser calificado de "científico". En ocasiones, acerca de aparentes curiosidades como estilos de artesanías, en otras, acerca de asuntos candentes como elecciones presidenciales; algunas veces a modo de caza y recolección de datos, otras en busca de explicaciones causales; muchas veces en relación con programas políticos o administrativos, muchas otras en el ámbito considerado relativamente "libre" de la academia. Independientemente de todas estas especificidades, el rasgo común del tratamiento de estos y muchos otros temas consiste en el supuesto de proceder siempre de acuerdo con ciertas reglas, aprendidas a lo largo de varios años de entrenamiento en aquella institución, la universidad, que suele ser vista como la principal representante y juez supremo del conocimiento centífico (y esto a pesar de que la discusión surgida a partir de los escritos de Kuhn y Feyerabend y la misma observación de la práctica antropológica[8] deberían haber cuestionado la confianza en este supuesto). El adecuado manejo de estas reglas para la producción de conocimientos es considerado garantía de su validez. Menos decisivo, pero casi igualmente importante para la caracterización de la antropología en toda América Latina, es el hecho de que su material empírico procede usualmente de los diferentes sectores de las "mayorías populares", como suelen denominarse las masas pobres de los países del subcontinente.

Desde cierto punto de vista, este proceso de producción de conocimientos antropológicos puede ser descrito como un proceso de *traducción*.[9] La utilización de tal término llama la atención sobre el hecho de que hay *tres colectividades* involucradas en este proceso: la sociedad (grupo social, subcultura, civilización, etc.) de la cual proviene (o que constituye) el material por traducir; la comunidad científica que habilitó al traductor antropológico para su oficio y que con base en esto lo cuenta entre sus miembros; el público receptor de la traducción (que suele ser parcialmente idéntico a la comunidad gremial). Presentar la cosa de esta manera significa que el antropólogo tiene que manejar en su trabajo *tres universos simbólicos* diferentes: el de los informantes bajo estudio, el de la sociedad donde publica los resultados de su pesquisa, y de la que habitualmente proviene, y el del gremio especializado en este tipo de traducciones, es decir, la llamada comunidad científica de los antropólogos. La

posibilidad de este manejo —y así, la realización de la traducción antropológica— se encuentra intrínsecamente vinculada con la *aceptación* del antropólogo por parte de estas tres colectividades. Si no logra cierto grado de aceptación por parte del grupo donde quiere realizar su estudio, simplemente no puede llevar a cabo su investigación. Si su trabajo no puede obtener y mantener una aprobación mínima por parte del gremio antropológico, corre el riesgo de perder su calidad de profesional en esta disciplina y, por ejemplo, ser considerado literato, practicante de otra rama de las ciencias sociales o incluso farsante. También debe haber quien se interese en conocer los resultados de sus estudios y sea capaz de entenderlos (con cierta frecuencia de la misma gente que los encargó).[10]

Pero hay que evitar la errónea identificación de cualquier investigación aislada y particular con la antropología, ya que siempre es solamente parte de ella. La ciencia antropológica es un *proceso colectivo* de producción de conocimientos. Está compuesta por muchas investigaciones particulares pasadas y actuales, por grupos y cuasi-grupos de practicantes, por redes de instituciones, por normas de procedimientos técnicos y metódicos y de comunicación, por debates sobre determinados temas que surgen, se entrelazan con otros y desaparecen.[11] Sus aportes son siempre en cierta medida inacabados y preliminares, característica que proviene de la naturaleza histórica de los fenómenos que estudia, ya que éstos se están transformando continuamente. Es este conjunto de elementos el que define y comprende, posibilita y limita el carácter y alcance de toda investigación antropológica específica. En la medida en que cualquiera de estas investigaciones es reconocida como parte de este conjunto, se identifica como traducción antropológica —a diferencia de otras traducciones posibles y existentes, tales como obras pertenecientes a la literatura novelística o al arte pictórico; para estas últimas el problema de la verdad se plantea en otros términos y su elaboración se realiza de acuerdo con otros cánones de procedimiento—.

A pesar de su reconocimiento tardío hace apenas un siglo como disciplina científica, a pesar de las dificultades actuales de definir claramente su perfil, y a pesar de severas críticas referentes a su mismo estatuto cognoscitivo, es innegable que la ciencia antropológica ha producido una y otra vez profundas alteraciones en la visión (al menos occidental) del ser humano, de su naturaleza, de su historia y de sus posibilidades. También en México las ciencias antropológicas han generado un acervo de información relevante para la comprensión del pasado y del presente, han propuesto modelos explicativos cuya discusión ha irradiado más allá de las fronteras disciplinarias, y han participado en la planeación e instauración de estrategias de desarrollo social. Es en el seno de estas actividades mismas como conjunto de estudios y discusiones, propuestas y críticas, donde se ubica la problemática ética propia de la antropología.

### 3. *La vigilancia epistemológica como problema de la ética profesional*

Es sabido que no pocos textos antropológicos provocan en los lectores la impresión de que "los hechos son mucho menos complicados de lo que realmente son" y que "nada hay en el objeto de estudio de la antropología social que no pueda ser fácilmente comprendido por un niño de diez años (Leach, 1978, p. 2). Sin embargo, se trata de algo tan problemático como la misma percepción de la diversidad cultural, e incluso, cuando se cuenta con las habilidades profesionales necesarias y con las mejores intenciones para producir conocimientos científicos auténticos, puede llegarse a resultados que hacen dudar profundamente de la validez de estos conocimientos. Existen varios casos bien documentados que ponen de relieve esta situación.

Uno es la demostración de S. J. Gould de que antropólogos decimonónicos de la talla del norteamericano Samuel George Morton y del francés Paul Broca elaboraron tesis sobre la naturaleza humana y sobre las causas y alcances de las diferencias entre las razas y los sexos que estaban lejos de ser fundamentadas por los materiales empíricos —sus colecciones de cráneos humanos—, de los que aparentemente se derivaban. Una y otra vez insiste el citado historiador de la ciencia en que no se trató de manipulaciones deshonestas, sino que la fuerza de ideas preconcebidas y de supuestos tácitos se hizo sentir incluso en lo más "neutro" del análisis científico, a saber, en la medición y el conteo. Precisamente porque *no* se trató de distorsiones conscientes, Gould pudo demostrar con los mismos materiales empíricos los errores de procedimientos y la falsedad de las conclusiones de estos antropólogos, y proponer interpretaciones alternativas.

Los demás ejemplos nos son más familiares. Uno es la ampliamente debatida divergencia en el estudio del pueblo morelense de Tepoztlán, donde dos antropólogos renombrados llegaron a conclusiones clara y conscientemente opuestas. Un texto de Oscar Lewis sintetiza esta situación como sigue:

> El trabajo de Redfield sobre Tepoztlán da la impresión de que allí vive una sociedad relativamente homogénea, aislada, que funciona sin tropiezos y que está, además, bien integrada, ya que la forman personas contentas y bien ajustadas socialmente hablando (…). Poco se nos dice de la pobreza, de los problemas económicos, de los cismas políticos. A través de todo el estudio se subrayan en la sociedad tepozteca la cooperación y la unidad. Nuestros descubrimientos revelan, por otra parte, que el énfasis estaría más bien en un individualismo subyacente, tanto a las instituciones como al carácter tepoztecos, e igualmente en la falta de cooperación, en las tensiones que hay entre los poblados del municipio, en las escisiones dentro del propio Tepoztlán, así como en el miedo, la envidia y la desconfianza en las relaciones interpersonales (Lewis, 1976, pp. 11-12).

Otro ejemplo son los conocidos libros de Carlos Castaneda sobre su aprendizaje con un chamán yaqui. Por el tercer volumen de la serie una prestigiosa universidad

norteamericana le otorga el doctorado en antropología y en seguida empieza a ser traducido en México, contando el primer y más famoso libro, *Las enseñanzas de don Juan* (1974), con un elogioso aunque cauteloso prefacio de la pluma de Octavio Paz. Aparte de muchas otras críticas, ha sido señalado bastante convincentemente que los datos ecológicos claves consignados en estos escritos (topografía, estaciones, plantas, animales) simplemente no corresponden al desierto sonorense en que supuestamente se realizó el trabajo de campo referido (Sebald, 1987).

Finalmente, pueden recordarse los acalorados, interminables y finalmente inconclusos debates de la antropología mexicana de los setenta sobre el estatuto teórico del campesinado, donde nunca se llegó a un consenso ampliamente compartido y donde siguen coexistiendo análisis y pronósticos diferentes y contradictorios.

Profesionales de la antropología que erraron al medir y al sistematizar sus materiales empíricos, al describir poblaciones y al elaborar con base en estas descripciones sus modelos analíticos, al conceptualizar sus objetos de estudio e incluso al distinguir entre invención y representación de fenómenos culturales —basten estos ejemplos para subrayar lo problemático de lograr una "traducción antropológica" auténtica, es decir, una traducción fundamentalmente acorde con la realidad que pretende comprender—. De hecho, situaciones como éstas ponen severamente en entredicho el valor científico de la antropología y pueden llegar a disminuir decisivamente la credibilidad de sus estudios. Pero el reconocimiento práctico de esta situación no puede limitarse al ámbito de un problema teórico de cualquier investigación antropológica particular. Más bien, la necesidad de superar los condicionamientos ideológicos provenientes de disposiciones personales, dinámicas institucionales, luchas faccionales, etc., constituye un imperativo para la conducta del antropólogo como antropólogo, que se ubica en el terreno de lo ético. Deriva este carácter de la naturaleza propia de la antropología, define y jerarquiza las relaciones de compromiso del practicante de la disciplina con las colectividades participantes en la producción del conocimiento científico y proporciona criterios y hasta normas para la conducción de las pesquisas y la organización de las actividades de la comunidad científica.

Varias propiedades intrínsecas del proceso de producción del conocimiento antropológico vuelven particularmente pertinente la insistencia en el carácter ético de la vigilancia epistemológica. Entre ellas está la imposibilidad práctica de reglamentar legalmente todos los aspectos relacionados con la realización de investigaciones, la vida de y en las instituciones, los procesos de comunicación intragremial, etc. Es más, como lo demuestran a diario múltiples experiencias, tales intentos (que suelen sufrirse por parte de fuentes de financiamiento, de burocracias universitarias o de instancias de

control gremial) no sólo no son efectivos en este sentido, sino que contribuyen al asfixiamiento de la creatividad y la iniciativa. En otro orden de ideas, hay que ver que los mismos métodos antropológicos —entre cuyos componentes destaca la larga y lenta familiarización de los investigadores con materiales siempre únicos y de difícil acceso para los demás— vuelven sumamente complicado y generalmente impiden la verificación de estos materiales por parte de los colegas; por consiguiente, la evaluación de un estudio tiene que basarse en la presentación de materiales y partir de éstos. Relacionada con esta cuestión se encuentra la imposibilidad —que empieza, sin embargo, a reducirse— de los grupos estudiados de protestar contra presentaciones consciente o inconscientemente tergiversadas de su realidad, es decir, la relativa impunidad de los antropólogos. Deberían ser suficientes estos pocos elementos para hacer ver que la vigilancia epistemológica en todos los pasos de un estudio (y, cosa que aquí no puede detallarse más, también en las diversas esferas de la actividad profesional más amplia) tienen calidad de problema claramente ético.

Al mismo tiempo, este imperativo erige como compromiso principal del investigador aquel que garantiza la buena reputación y la sobrevivencia de su propia comunidad gremial. La razón de esto es fácil de apreciar. En la medida y sólo en la medida en que su trabajo pueda entenderse como perteneciente al campo de la reproducción del conocimiento científico en antropología y de la producción de nuevos conocimientos científicos tiene, a fin de cuentas, valor. Y en la medida, y a la larga sólo en la medida, en que las actividades del investigador individual contribuyen al mantenimiento y a la reproducción del gremio entero, su trabajo obtiene valor, ya que solamente la existencia y la permanencia del gremio le permiten realizar su trabajo de creación y reproducción de conocimiento *como antropólogo*. Aunque siempre ha habido y seguirá habiendo trabajos llamados antropológicos, que por diversas razones no cumplen con los requisitos exigidos y representados por la comunidad científica, y que solamente son tolerados como excepciones que confirman la regla, es obvio que la comunidad científica (y con ella la disciplina entera) dejará de existir cuando la sociedad más amplia —de manera directa o indirecta— se convenza de que los trabajos antropológicos en su totalidad o en su mayor parte no corresponden a la expectativa general que se tiene de conocimientos científicos.[12]

Hablar de un compromiso principal no significa nulificar a los demás, sólo jerarquizarlos. Así es difícil no ver en la vigilancia epistemológica el esfuerzo del investigador de no tratar a los sujetos individuales y colectivos bajo estudio como mera materia prima inerte, la cual puede moldear libremente para comprobar sus hipótesis o apoyar opciones preconcebidas en vez de intentar "captar" su realidad de un modo adecuado. Al mismo tiempo, es patente que el receptor de estos estudios está interesado

precisamente en esta calidad del trabajo antropológico, ya que solamente el conocer las cosas como son —y no, por ejemplo, las ideas del antropólogo sobre cómo deberían ser las cosas— le permite elaborar programas de acción, formular planteamientos filosóficos o simplemente conocer un poco mejor la situación de su propio mundo.

Claro está que, como cualquier traducción, también la traducción antropológica refleja —entre otras cosas— siempre de alguna manera la personalidad y determinados intereses del traductor pero, a diferencia de otras aproximaciones cognitivas (a diferencia, por ejemplo, de la novelística), el trabajo antropológico pierde su razón de ser si no satisface precisamente los criterios que lo hacen científico, que lo hacen parte del campo del conocimiento científico y refuerzan la pertenencia de su productor al gremio antropológico. Es posible que durante cierto tiempo buen número de estudios llamados antropológicos puedan obviar el cumplimiento de estos criterios, pero si el volumen o la impresión general de estos estudios sobrepasa cierto límite, la existencia de las ciencias antropológicas y de los científicos antropológicos se encuentra seriamente amenazada.

Finalmente, parece pertinente señalar que la identificación de la relación investigador-gremio científico como compromiso principal del antropólogo no es de ninguna manera una indicación difusa o abstracta, sino que implica directamente la formulación de toda una serie de acciones y actitudes en el trabajo científico. Entre ellas están las siguientes: la presentación de los materiales empíricos de tal forma que los colegas tengan la posibilidad de evaluar estos mismos (y no solamente los razonamientos que se elaboran a partir de ellos); la revelación de los diversos condicionantes de una investigación concreta, ya que éstos son parte constitutiva de la misma y no elementos que le quedan exteriores;[13] la organización de los resultados de una investigación de tal modo que al menos para los lectores especializados sea posible la reconstrucción de sus pasos decisivos; la aceptación y la estimulación de la confrontación y del debate en torno de los trabajos propios, cuestión que incluye tanto la disposición a exponer y a corregir los enunciados de uno mismo y de su grupo, como a revisar los estudios de otros; el fomento del espíritu crítico en los centros de formación de antropólogos y en todo tipo de foros académicos y profesionales.

La enumeración de estos aspectos, que sólo constituyen unos pocos ejemplos, se derivan de —y al mismo tiempo refuerzan— la concepción del trabajo científico como una labor siempre colectiva, del papel preponderante de la comunidad profesional en este esfuerzo y del carácter ético de la vigilancia epistemológica del antropólogo individual en la realización de sus estudios.

## 4. *Dos perspectivas para superar la separación hechos-normas*

Los tres apartados anteriores se han ocupado de un solo aspecto de orden ético vinculado con la producción de conocimientos antropológicos: aquel que garantiza, al menos en cierta medida, la realización de estudios antropológicos que corresponden a la expectativa gremial y de la sociedad más amplia y cuya necesidad se funda en el papel decisivo para la reproducción del gremio antropológico y de su disciplina. El tratamiento de este aspecto se hizo desde la perspectiva del rechazo a aquellas posiciones que no señalan como problema ético central del antropólogo como antropólogo el propiamente profesional, y como destinatario de su compromiso principal no el colectivo gremial, sino que lo ubica en algún tipo de incidencia transformadora de relaciones sociales, fenómenos culturales, estructuras institucionales, etc., bajo estudio.

Este rechazo se basa en la imposibilidad de pasar directamente del análisis sociocultural a la propuesta política, de la descripción a la norma —y, además, en la observación de que esta relación frecuentemente no es siquiera problematizada por antropólogos y por quienes les piden a éstos últimos su opinión en este sentido—. Al mismo tiempo se trató de demostrar cómo esta equivocada manera de proceder puede contribuir al descrédito de la antropología misma.

Esta última parte del ensayo relativiza la posición que se acaba de resumir. Mantiene el alegato en contra de derivar criterios de acción del análisis de la realidad en el sentido de una relación *directa e inmediata,* que confiere al investigador antropológico una autoridad moral no justificada. Sin embargo, propone explorar dos vías que podrían constituir puentes entre las esferas descriptiva y prescriptiva aparentemente separadas.

a) El estudio del proceso de investigación antropológica

La oposición estricta e infranqueable entre las dos esferas mencionadas se mitiga, en seguida, cuando se cae en la cuenta de que el mismo proceso de investigación corresponde, de hecho, siempre a determinadas reglas de conducta y de este modo también los resultados del mismo. El llamado trabajo de campo antropológico es un ejemplo particularmente ilustrativo para esto, ya que en él confluyen múltiples sistemas normativos. Por una parte, están las prescripciones que orientan la presencia del antropólogo en una localidad, su manera de introducirse en ella, el modo de establecer contacto con sus habitantes, de realizar observaciones y de conducir entrevistas y conversaciones. Por otra parte, están las costumbres locales relativas a cómo relacionarse con extraños de cierto tipo, de responder a sus preguntas, de permitirles acceso a diferentes ámbitos individuales y colectivos, públicos y privados. Es decir, lo

que se presenta superficialmente como *dato* —y lo que a veces incluso en estudios antropológicos aparece como tal— no es sino el producto de un conjunto de diferentes sistemas de reglas, donde una de las tareas más difíciles del antropólogo consiste precisamente en distinguir relaciones de causa y efecto y en esclarecer lo que puede ser llamado realidad sociocultural no dependiente de su proceso de investigación.

Pero esta misma vinculación se aprecia también desde otra perspectiva. Las reglas de conducta existentes en una colectividad —entre ellas, las de carácter moral— se establecen y se justifican siempre en el marco del conocimiento existente. Así, por ejemplo, una cosa es sembrar en un monte que es habitado por su dueño y donde se tiene que pedir permiso para entrometerse y poder afectarlo con el fin de obtener el alimento básico para la propia familia, y otra muy distinta es sembrar en un monte que es un lugar lleno de malezas que solamente dificulta una recuperación adecuada de la inversión en semillas, compuestos químicos y salarios. Es diferente planear, realizar y discutir un estudio antropológico en un contexto de opiniones, conductas y aparatos institucionales racistas y hacer esto mismo en una sociedad donde la discriminación racial es un problema poco relevante. Los dos montes y las dos sociedades prefiguran y exigen conductas diferentes de los actores que operan en sus ámbitos.

Ambas perspectivas son complementarias e indican una interdependencia sumamente estrecha y compleja entre hechos y normas, entre conductas y reglas y, por consiguiente, entre descripciones y prescripciones, entre conocimientos y justificaciones.[14] Por ello, la atención detallada a los diversos elementos constitutivos del proceso de producción de conocimientos antropológicos podría contribuir a desentrañar estas vinculaciones y así preparar también el camino a pensar en cómo se podrían justificar imperativos éticos relativos a la intervención en fenómenos socioculturales precisamente a partir del estudio de tales fenómenos.

### b) "Verdades fértiles" en la investigación antropológica

No será necesario abundar aquí en la convicción frecuentemente externada de que en la ciencia existen pocas o incluso no existen verdades eternas, encontradas de una vez para siempre. Esto vale desde luego también para las ciencias antropológicas y, más aún, para los resultados de cualquier investigación particular. Sin embargo, es igualmente indudable que, a pesar de su actual situación de crisis, las ciencias antropológicas cuentan con una serie de elementos ampliamente aceptados por altos porcentajes de sus practicantes. Algunos de estos elementos fueron originalmente simples hipótesis, otros constituían artificios heurísticos, mientras que otros más se establecieron como resultados repetidamente afirmados por investigaciones y discusiones; ahora, empero,

todos tienen en común constituir desde hace tiempo bases cuasiaxiomáticas de la mayor parte de la producción de conocimientos antropológicos.

Lo que aquí se propone es aceptar este tipo de elementos que se han revelado hace tiempo y para un amplísimo sector de la comunidad antropológica como *fundamentos fértiles* para la construcción de sus conocimientos, también para el ámbito de los principios éticos. Pueden mencionarse a título de ejemplo los siguientes tres: 1) La vida colectiva presupone la vida individual, es decir, sin vidas individuales no hay vida colectiva (y por ende, tampoco realidad sociocultural). 2) La unidad de la especie humana no se manifiesta a través de uniformidades, sino se desdobla en la diversidad cultural. 3) La vida sociocultural en su conjunto se encuentra sometida a procesos permanentes de cambio, es decir, se está transformando continuamente.

Es obvio que estos enunciados no resuelven de inmediato ninguna de las numerosas disputas éticas sobre cualquier problema del ámbito privado y público en las que puede parecer sugerente recurrir a las ciencias antropológicas. Pero también es patente su fuerza orientadora para el planteamiento correcto de estas disputas y para la búsqueda de soluciones. Así, el primero de ellos implica un cuestionamiento absoluto de la inscripción de cualquier acción en formas de producir y reproducir la vida cuya dinámica implica, en último término, la eliminación física (probablemente podría agregarse aquí también: anímica y espiritual) de los individuos y que los reducen a meros factores en procesos de producción y de consumo de mercancías o en estrategias geopolíticas. El segundo de estos enunciados impediría para siempre negar en planteamiento y análisis, en estrategias de desarrollo y procesos de comunicación la diversidad cultural y concebirla como estorbo en vez de fuente de enriquecimiento para la vida social y cultural, colectiva e individual. ¿Y no revela el tercero de estos enunciados el sinsentido del afán observable por doquier de retener y conservar lo que "la sociedad", la cultura" pero también "la vida" han acumulado, mostrando su transitoriedad por principio y por ello abriendo la perspectiva hacia un futuro, donde se vislumbran oportunidades y espacios para el replanteamiento global de la sociedad?

Tal vez estos ejemplos —que tendrán que ser elaborados más detalladamente en otra ocasión— no sean los más convincentes para apoyar la propuesta planteada. Pero se trata de elementos que con el tiempo han adquirido casi el valor de supuestos básicos en las ciencias antropológicas y que han demostrado muchas veces su adecuación a la realidad sociocultural a través de los resultados positivos de los estudios que han partido de ellos. Por esta razón podrían ser aprovechados como puntos de orientación firmes y fundamentales en los debates éticos acerca de la intervención en el ámbito de los fenómenos socioculturales y en la evaluación de conductas y normas relativas a éstos.

Cabe señalar finalmente que una antropología que se esfuerza en cuanto a las dos áreas de trabajo indicadas en los dos incisos de este apartado conclusivo, produciría doblemente visiones alteradas. Por una parte, haría ver con mucho más precisión y detalle —y probablemente bastantes sorpresas— el proceso de producción de conocimientos antropológicos, donde siguen abundando hasta la fecha los mitos justificatorios, los procedimientos no conceptualizados y los condicionantes no reconocidos. Al mismo tiempo, contribuiría a la producción de conocimientos de antemano más sólidos y precisamente por ello más respetados en los agitados debates sobre la problemática actual del mundo sociocultural y las decisiones pendientes. Y esto sin conferir indebidamente al antropólogo autoridad moral y sin esperar de la antropología elementos de juicio para todas las esferas de la vida pública y privada.

Por otra parte, la antropología seguiría con su más genuina tradición de alterar visiones del mundo habitualmente caracterizadas como "naturales". Como los tres enunciados señalados a modo de ejemplo lo demuestran claramente, el modelo civilizatorio vigente —con su aparato económico orientado hacia la depredación del planeta y su preparación incesante de la guerra, con sus mecanismos de control mental y social encaminados a la procuración de homogeneidad y conformismo y con sus estructuras sociales y valores morales diseñados para la petrificación del desorden establecido, cuando las necesidades cada vez más apremiantes de cada vez más seres humanos claman por un cambio global y profundo— no corresponde mucho a lo que la antropología reconoce como principios de la organización social propiamente humana. El reconocimiento de este hecho, a su vez, podría ser un punto de partida privilegiado para el encuentro de especialistas en ética y en antropología y también de practicantes de diversas disciplinas científicas y ciudadanos con diversas opciones de tipo político.

## Bibliografía

American Anthropological Association, "Principles of Professional Responsability", en M. A. Rynkiewich y J. P. Spradley (comps.), *Ethics and Anthropology,* Krieger, Malabar, 1981, pp. 183-186.

Balandier, Georges, *Antropológicas,* Península, Barcelona, 1975.

Bonfil Batalla, Guillermo, "Las culturas autónomas", en *México Indígena,* núm. 1, 1989, pp. 11-15.

Castaneda, Carlos, *Las enseñanzas de don Juan,* Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, *El I. L. V. en México: Dominación ideológica y ciencia social,* Nueva Lectura, México, 1979.

Edel, Abraham, *Science and the Structure of Ethics,* University of Chicago Press, Chicago, 1969.

Foot, Philippa (comp.), *Teorías sobre la ética,* Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas,* Gedisa, México, 1987.

Gould, Stephen J., *The Mismeasure of Man,* Norton, Nueva York, 1981.

Krotz, Esteban, "Historia e historiografía de las ciencias antropológicas: una problemática teórica", en M. C. García (coord.), *La antropología en México,* vol. 1, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1987, pp. 113-138.

———, "Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática metodológica en la antropología mexicana actual", en AA. VV., *Teoría e investigación en la antropología social mexicana,* La Casa Chata, México, 1988, pp. 281-298.

Krotz, Esteban, "Algunos problemas de la enseñanza de la investigación antropológica", en *Nueva Antropología,* vol. X, núm. 35, 1989, pp. 67-84.

Leach, Edmund, *Cultura y comunicación,* Siglo XXI, Madrid, 1978.

Lewis, Oscar, *Tepoztlán: un pueblo de México,* 3ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

Mair, Lucy, *Introducción a la antropología social,* Alianza, Madrid, 1970.

Pereda, Carlos, "El malentendido moral" (ponencia presentada en la sesión plenaria "Magna ética, mínima moralia", V Congreso Nacional de Filosofía, Xalapa, Ver., noviembre de 1989).

Radcliff-Brown, Alfred R., *El método de la antropología social,* Anagrama, Barcelona, 1975.

Sebald, Hans, "Die Märchenwelt des Carlos Castaneda", en H. P. Duerr (comp.),

*Authentizität und Betrug in der Ethnologie,* Suhrkamp, Francfort, 1987, pp. 280-289.

---

[1] En lo que sigue, no me atendré a la distinción ampliamente usual (por ejemplo, según Edel, 1969, p. 7), donde "moral" se refiere al campo de las normas y códigos de acción y "ética" a la reflexión teórica sobre características y fundamentos de éstos.

[2] Siguiendo el consenso generalmente compartido en el medio mexicano, designo con este término el conjunto de practicantes de las subdisciplinas antropología social, etnología, etnohistoria, arqueología, etnolingüística y antropología física, aunque me referiré principalmente a las primeras dos por conocerlas mejor.

[3] En menor medida se ha consignado esta diversidad cultural también con respecto a etnias inmigradas, hoy frecuentemente en posición de *élite,* a determinados estratos de jóvenes y a sectores particulares de mujeres.

[4] Sin embargo, el autor citado distingue también entre el antropólogo como buscador de "leyes generales" para la explicación de "la vida y las costumbres de los indígenas" y los diversos funcionarios encargados de la tarea de "aplicar el conocimiento así obtenido a los problemas prácticos" *(op. cit.,* p. 53).

[5] Aspectos significativos de este debate se encuentran en el volumen recopilado por Ph. Foot (1974) en torno de la posición de G. E. Moore.

[6] Véase el volumen editado por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (1979).

[7] Otra temática usualmente tocada en este contexto es la de la posible retribución de los informantes por sus servicios —cosa exigida por la declaración sobre ética de la American Anthropological Association (1981, p. 184). De ahí se han derivado nuevos problemas con relación al trato de informantes por parte de antropólogos pertenecientes al mismo país y colegas provenientes del extranjero.

[8] Desde un punto de vista diferente y altamente polémico, también C. Geertz ha tratado de definir la antropología fundamentalmente como "cierto tipo de esfuerzo intelectual" y no, como es frecuente, en términos de determinados actos técnicos específicos (Geertz, 1987, pp. 2-21).

[9] He tratado de abordar esta cuestión en dos ensayos anteriores (Krotz, 1988 y 1989).

[10] Un caso particular de identidad es el que tiene que ver con trabajos de tipo escolar, especialmente las tesis de grado, donde usualmente los únicos lectores son miembros de la comunidad antropológica.

[11] Esta caracterización se encuentra explicitada en Krotz (1987).

[12] Ésta no es una especulación vacía. Al contrario, se conocen ya varios casos de un desconocimiento *de facto*. Uno de los más visibles fue la eliminación de la carrera de antropología de todas las universidades argentinas (con una excepción por razones especiales) durante el régimen militar, por ser consideradas focos de agitación en vez de instrumentos para la reproducción de conocimientos y de científicos. Otro ejemplo es la actuación de muchas instancias administrativas y de autoridades académicas y políticas —interiorizada por un buen número de antropólogos en activo— que mediante la eliminación o negación de recursos para la investigación antropológica impiden, de hecho, la producción de un conocimiento antropológico que vaya más allá de ciertas actividades de recolección

de materiales etnográficos o de repetición de estudios ya hechos.

[13] Este aspecto ha sido tratado en un ensayo anterior (Krotz, 1987).

[14] Reflexiones interesantes sobre esta problemática se encuentran en la reciente ponencia de C. Pereda (1989).

# Diversidad cultural y práctica educacional

Marcelo Dascal

## 1

El tema de este simposio, "Ética y diversidad cultural", se refiere a un conjunto de problemas que tienen que ser seriamente enfrentados y pensados por cualquier ser humano, especialmente en los pocos años que quedan hasta el fin del milenio.

En una era de comunicación de masas, de computarización masiva, de masificación de la cultura, hay oportunidades sin precedentes pero también peligros sin precedentes. Por una parte, se abre la posibilidad de acceso a la información, la educación y la cultura a un número cada vez más grande de personas en todas las partes del mundo. Con eso, se les posibilita una participación activa en la producción y transformación de esas "mercancías". Desde el punto de vista político, esto implica que, potencialmente, más personas están capacitadas para tener un papel activo en los procesos colectivos de decisión de sus sociedades.

Lo que puede impedir la materialización de esas potencialidades es, por otra parte, la otra faz de la misma moneda: la estandarización y uniformación de la cultura, de la información y de la educación impartidas a las personas dondequiera que estén, e independientemente de sus propias tradiciones, necesidades y deseos; la obliteración de las diferencias culturales, excepto para propósitos turísticos o folklóricos; la transformación de las personas en consumidores pasivos de productos "culturales"; la centralización y manipulación de esos productos por unos pocos individuos, gobiernos o compañías transnacionales. Políticamente, eso puede implicar menos y no más participación de los individuos en la conducta de sus vidas y de la vida de sus sociedades, más y no menos control de las decisiones por unas pocas oligarquías.

¿Cuál de esas potencialidades predominará en el futuro? Eso depende, por lo menos en alguna medida, de las opciones que nosotros, individuos y grupos, adoptemos *aquí y ahora*. Es cierto que los procesos sociales, económicos y políticos en que estamos inmersos nos parecen dotados de una dinámica propia, sobre la que poco o nada, cada uno de nosotros individualmente, puede influir. Pero también es cierto que las instituciones, las invenciones, las ideas y los modos de actuar que han puesto en marcha esos procesos, han sido —por lo menos en parte— el resultado de la reflexión y acción de individuos y de pequeños grupos. Es también indudable que, en cada instante y en todos niveles, individuos como nosotros (que han llegado de alguna forma a posiciones de mando) toman decisiones que, por lo menos a corto plazo, influyen poderosamente sobre nuestras vidas. Creo que esas observaciones son suficientes, sin meternos en una larga y difícil digresión sobre el problema del determinismo sociohistórico, para convencernos de que no podemos simplemente observar

pasivamente el curso de los acontecimientos sin tratar de encauzarlos hacia direcciones que nos parecen más propicias.

La ética ha sido, desde los tiempos de Aristóteles, una reflexión sobre el *buen vivir (euzen)* destinada a guiar la conducta individual y colectiva. La separación entre los aspectos colectivo-sociales e individuales del buen vivir, lo cual llevó a llamar "política" a la reflexión sobre los primeros, reservando el término "ética" para los últimos, no fue más que un artificio metódico. Sea cual fuere su utilidad teórica, creo que sus consecuencias prácticas han sido funestas. En el mundo de hoy, una ética restringida al dominio de lo "privado", que deje el dominio "público" a los políticos o burócratas, me parece inconcebible. Las opciones que he mencionado en los párrafos anteriores pertenecen simultáneamente a los dos dominios, y la reflexión ético-política no puede ya pasarlas por alto si quiere cumplir con su función de guiarnos hacia el buen vivir.

Nuestro planeta se ha vuelto chico. Cada uno de nosotros ya no vive simplemente en su aldea, en su *polis,* ni siquiera en su país, aislado de los demás. Pertenecemos todos, queramos o no, a un único *"world system"*. Sin embargo, cada sociedad humana ha desarrollado, en el curso de su historia, valoraciones distintas de los varios aspectos de la vida, y formas distintas de instaurarlas —o sea, diferentes conceptos de lo que es el buen vivir—. La unificación del *sistema* en el planeta, que tiende a traducirse en la imposición de un único conjunto de valores, amenaza con suprimir esa diversidad. La reflexión ético-política, al enfocar la cuestión de la diversidad cultural, tiene que enfrentarse con un dilema fundamental: ¿Acaso existe, efectivamente, una única forma básica de buen vivir que, *de jure,* puede imponerse por lo tanto a todos los hombres, o es que puede haber varias formas, igualmente básicas y legítimas, pero radicalmente distintas, de buen vivir? Si se elige la primera opción, hay que preguntarse además: ¿Acaso disponemos de los medios para conocer objetivamente esos principios ético-políticos universales?, ¿cuál es su contenido?, ¿cómo se pueden aplicar? Si se elige la segunda, las preguntas claves son: ¿Cómo puede conservarse, en nuestro planeta chico, y en las condiciones de masificación predominantes en él, la pluralidad de formas de vida que la historia nos ha legado?, ¿cómo pueden coexistir esas formas diversas bajo la presión aplastante de las fuerzas que han transformado el planeta en un *"world system"*?

## 2

Una de las maneras más importantes en que se imparte a los miembros de una sociedad humana el concepto de buen vivir característico de esa sociedad es la educación. En la práctica educacional no sólo se transmite ese concepto, sino que se lo pone en práctica, ejemplificándolo. En los ideales educativos, y sobre todo en la praxis educativa de una sociedad, es posible reconocer, por lo tanto, cuál de las opciones del dilema mencionado es la que ha elegido esa sociedad. Pero, más que eso, cambiando esa práctica y esos ideales tal vez sea posible efectuar cambios duraderos y profundos en esas elecciones. La educación es, por eso, un objeto privilegiado y obligatorio para la reflexión ético-política.

Así como es imposible hoy día aislar la ética de la política, tampoco es posible aislar la educación de su dimensión éticopolítica y, en particular, de la cuestión de la diversidad de formas de vida. Las preguntas que hemos planteado antes se repiten cuando reflexionamos sobre la educación. ¿Acaso somos partidarios de un verdadero pluralismo de estándares de conocimiento, de instituciones, de valores y de formas culturales, o más bien nos adherimos a esas ideas sólo verbalmente, actuando de hecho, en nuestro sistema educacional, de manera tendiente a promover la uniformidad, la jerarquización y la subordinación de los que no sobresalen (según los criterios impuestos por alguna élite)? ¿Acaso somos partidarios de la centralización y control del sistema educacional o aceptamos el principio de la autodeterminación cultural e institucional en todos los niveles?

Debido a que nuestras decisiones en esos asuntos tienen implicaciones y presuposiciones políticas directas, no es posible discurrir sobre los ideales de la educación y sobre la práctica educacional sin participar, *ipso facto,* en un debate ético-político. Además, en nuestro "mundo chico" ya no es posible separar la cuestión de la educación de otros problemas fundamentales de nuestro mundo, como la deuda externa de las naciones empobrecidas, el nivel de consumo de las naciones ricas, la destrucción del ecosistema planetario y la paradoja del hambre crónica en ciertas regiones mientras en otras se queman alimentos.

Tratar de cumplir con la necesidad de insertar el debate educacional en un marco ético-político simplemente declarando una vaga fidelidad a los "valores democráticos", a la "libertad", a la "igualdad de oportunidades" o al "humanismo" no es suficiente, pues todos sabemos que esas expresiones pueden ser —y han sido— interpretadas de maneras muy distintas. El verdadero debate se traba cuando se trata de dar un contenido preciso a esos *slogans* en relación con un problema concreto como el de la

diversidad cultural, contenido que se tiene que manifestar en la elección de prácticas educacionales concretas. ¿Acaso esas prácticas van a seguir perpetuando los privilegios de los pocos que se benefician de instituciones educacionales dotadas de todos los medios que el dinero y la tecnología pueden ofrecer? ¿Acaso las interpretaciones de los ideales educacionales van a seguir justificando esas prácticas, afirmando, por ejemplo, que la conservación de instituciones de élite es necesaria para el progreso de la ciencia y del bienestar humano en general, y no puede ser sacrificada a las necesidades de la "educación de las masas"? O, ¿acaso se va a admitir la posibilidad de formas de vida en que ni la excelencia académica, ni la ciencia, ni sus supuestos beneficios materiales se encuentran en el tope de la escala de valores? Y si se lo admite en teoría, ¿esa admisión significará medidas prácticas —como la distribución de recursos— que tal vez exijan una confrontación sin compromisos con los "derechos adquiridos" de las instituciones de élite? En último análisis, la cuestión es si las preocupaciones educacionales concretas de uno se concentrarán estrechamente en el destino de su familia, de su clase social o de un pequeño grupo de privilegiados, o si se volcarán hacia el destino de todos los seres humanos y de todas las culturas humanas, sea cual fuere su color, etnia, religión, o localización geográfica.

## 3

Personalmente, no soy un especialista en "filosofía de la educación". Por supuesto, como muchos, tengo una experiencia directa de la práctica educacional, primero como "cliente" y más tarde como "proveedor". Esa experiencia me ha brindado muchas veces la ocasión de observar algunos de los defectos de esa práctica, que he tratado (sin gran éxito) de corregir en mi propia actuación como profesor. Pero confieso que hasta ahora no he reflexionado en forma sistemática —como se supone que debe hacer un filósofo — sobre la educación y sus problemas. Por eso, mis observaciones son las de un observador crítico, no profesionalmente especializado en la materia. Sin embargo, al ponerme a leer las reflexiones de varios especialistas, especialmente cuando discuten los ideales educativos y los medios para realizarlos en la práctica,[1] me he dado cuenta de que tal vez lo que les falta a esas discusiones es precisamente la mirada "desde afuera" la mirada del no-especialista. En lo que sigue quedará claro, espero, a qué me refiero.

Como los humanistas del Renacimiento, los filósofos han sido obligados por las circunstancias a especializarse. Aunque añoramos la universalidad, ya no podemos ocuparnos seriamente —como lo hacían Leibniz, Descartes o Kant— de toda la temática filosófica, y tenemos que conformarnos con profundizar nada más que alguna disciplina filosófica, o algún tema específico dentro de una disciplina.[2] Pero hemos desarrollado, eso sí, si no una especialidad, por lo menos una habilidad típicamente filosófica: la de descubrir y criticar las presuposiciones subyacentes en las opiniones, teorías y sistemas corrientemente aceptados. Ésa es tal vez la principal razón por la cual la filosofía ha sido y sigue siendo un terreno en que se suceden, confrontan y coexisten teorías y escuelas en conflicto, sin que se encuentren soluciones consensuales para cualquiera de los problemas filosóficos fundamentales. Pareciera que, debido a la habilidad argumentativa de los filósofos, el destino de la filosofía es ser pluralista *malgré soi.* A ese respecto, la filosofía ofrece un modelo de un "mundo" en que sistemas de pensamiento parcialmente incompatibles, y hasta cierto punto inconmensurables, *tienen* que coexistir. Cada proponente de un sistema o teoría filosófica sabe que, tarde o temprano, sus adversarios identificarán en ese sistema presuposiciones injustificadas o problemáticas. Nadie renuncia por eso a sus esfuerzos por criticar ferozmente a los demás y por defender, no menos ferozmente, su teoría, pero nadie tiene muchas ilusiones de que tendrá éxito en derrotar definitivamente a sus adversarios y de que su teoría obtendrá el triunfo final. Para mí es un misterio el hecho de que, sabiendo todo eso, los filósofos no hayan aceptado el pluralismo de doctrinas y que no hayan

adoptado, consecuentemente, una actitud de tolerancia mutua, sino que más bien hayan mantenido posturas arrogantes hacia sus compañeros.[3]

La tesis que deseo defender en esta ponencia es la de la necesidad de un verdadero pluralismo educacional, como única actitud compatible con una apreciación del significado profundo de la diversidad cultural. Si no fuera por la falta de tolerancia mutua de los filósofos, la coexistencia de concepciones antagónicas en la filosofía podría servir de modelo para el aspecto teórico del pluralismo educacional a que me refiero. Pero quiero servirme de la filosofía no sólo como modelo, sino como instrumento para el análisis de la práctica educacional. Para eso voy a recurrir a la habilidad filosófica de descubrir y criticar presupuestos implícitos. Claro está que esa habilidad no es privilegio de los filósofos. Hemos visto aquí, por ejemplo, a dos antropólogos ejerciendo con maestría ese arte (Krotz y Díaz Cruz, en este volumen). Muchos investigadores de la educación también proceden de igual manera.

Wim Nijhoff (1986), por ejemplo, ha mostrado que en Holanda el discurso sobre el currículum, aunque presentándose como racional y objetivo, es de hecho esencialmente normativo y político. Varios grupos —que él llama *"political brokers"*— que participan de alguna forma del proceso educacional tienen intereses y fines conflictivos, y es el peso de sus influencias relativas lo que finalmente se refleja en las decisiones curriculares. La lucha de intereses, además, no termina en esas decisiones, sino que sigue —a veces con más intensidad— a cada paso de la interpretación y la aplicación de las decisiones ya tomadas. En esas circunstancias —si entiendo bien a Nijhoff— el problema es identificar claramente los fines e intereses (implícitos) de cada grupo de presión, y proponer como alternativa un conjunto coherente y explícito de fines o valores, a la luz de los cuales uno puede pasar a tomar decisiones curriculares en forma clara, articulada y racional. Nijhoff elige tres valores básicos: autodeterminación, codeterminación y solidaridad. Supongo que podría presentar argumentos en favor de su elección, además de mostrar en qué forma ciertas propuestas curriculares favorecerían la realización de esos valores, y cómo podrían ser, si se aplicaran, evaluadas en términos de su eficacia para cumplir con los fines elegidos.[4]

Creo que lo que hace Nijhoff ejemplifica bien el tipo de análisis crítico del discurso educacional que me parece necesario. Sin embargo, no hay por qué aceptar sus limitaciones autoimpuestas. En primer lugar, él atribuye al término "político" un sentido muy estrecho, restringiéndolo a los intereses conflictivos de pequeños grupos. En conformidad con lo que he sugerido anteriormente, más bien habría que mostrar cómo el discurso curricular refleja también conflictos políticos en el sentido más amplio, es decir, relativos a los grandes problemas socioeconómicos de cada sociedad y del planeta. En segundo lugar, habría que mostrar que no solamente el *discurso curricular* está impregnado de suposiciones y elecciones políticas implícitas, sino también el discurso de los maestros (y alumnos) en la clase, el discurso relativo a la elección de carreras, el discurso sobre la distribución de recursos, etc.[5] Y, más allá de sus manifestaciones en el discurso, quizá la forma misma de la escuela actual esté impregnada de "política", y deba ser analizada desde este punto de vista.[6]

Es una crítica más radical de los presupuestos políticos de la práctica educacional la que anima, de hecho, la obra de Paulo Freire. Según Freire, el sistema educacional vigente funciona con base en lo que él denomina el concepto "bancario" de educación:

> De este modo, la educación se transforma en un acto de depositar en el cual los educandos son los depositarios y el educador quien deposita. En vez de comunicarse, el educador hace comunicados y

> depósitos que los educandos, meras incidencias, reciben pacientemente, memorizan y repiten. Tal es la concepción "bancaria" de la educación, en que el único margen de acción que se ofrece a los educandos es el de recibir los depósitos, guardarlos y archivarlos. Margen que sólo les permite ser coleccionistas o fichadores de cosas que archivan. En el fondo, los grandes archivados en esta práctica equivocada de la educación son los propios hombres (Freire, 1970, p. 76).

Esa concepción, a su vez, "se basa en una de las manifestaciones instrumentales de la ideología de la opresión: la absolutización de la ignorancia, que constituye lo que llamamos alienación de la ignorancia, según la cual ésta se encuentra siempre en el otro. El educador que aliena la ignorancia se mantiene en posiciones fijas, invariables. Será siempre el que sabe, en tanto los educandos serán siempre los que no saben" *(ibidem,* p. 77).

El sistema educacional reproduce así un patrón político de autoritarismo y dominación, donde los que *tienen* (en el caso, "conocimiento") subordinan a los que *no tienen*. Éstos, a su vez, son convencidos de que tienen que *adquirir* el conocimiento creado por otros para que puedan ascender a la posición dominante de los que tienen. Implícitamente se presenta así, en el sistema educacional, la polaridad tener/no tener como "natural" y aun "necesaria" al orden social.

Una verdadera crítica ético-política del discurso y de la práctica educacionales no puede simplemente pasar por alto el tipo de consideraciones presentadas por Freire, aun si no acepta sus tesis. Una tal crítica tiene que, entre otras cosas, examinar la supuesta necesidad y naturalidad del paradigma "bancario" (al fin y al cabo, dirán muchos, los chicos que vienen a la escuela *de hecho* no tienen conocimiento y hay que impartírselo), sus presupuestos normativos y epistemológicos y sus implicaciones (por ejemplo, en lo que atañe a la diversidad cultural), y las opciones que han sido propuestas para reemplazarlo.

## 5

Un concepto, muy apropiado al paradigma "bancario", que aparece con gran frecuencia en las discusiones sobre las prácticas educacionales, es el de eficacia. Se recomienda el empleo de computadoras o de la televisión en la enseñanza, la creación de escuelas profesionales, la introducción de un nuevo programa para profesores, la supresión de un departamento en la universidad, etc., argumentando que eso contribuye a tornar más eficiente el sistema.

En principio, no hay nada objetable a ese tipo de argumento. Al fin y al cabo, una práctica educacional específica es un *medio* para obtener algún *fin,* y el tipo de consideraciones apropiadas para evaluarla o justificarla es el de la racionalidad *instrumental,* donde la categoría de la eficacia ocupa una posición central. Los problemas empiezan a surgir, sin embargo, cuando se extiende inadvertidamente —como suele ocurrir— el empleo de esa categoría. Veamos algunas de las consecuencias de esa extensión.

En la teoría de la decisión racional, que es donde los principios de la racionalidad práctica instrumental han sido formulados con mayor rigor, los fines o preferencias de un agente son aceptados como "dados", y el cálculo racional obra sobre un conjunto de posibles opciones de acción, permitiéndole al agente elegir la más eficaz para obtener sus fines. La aplicación de ese modelo exige una formulación explícita de los fines, así como una cuantificación más o menos precisa de las probabilidades de éxito de cada alternativa de acción. De otra forma, hablar de "eficacia" resulta ser, en la mejor de las hipótesis, la expresión de un deseo pío de actuar "racionalmente" y, en la peor, la imposición de preferencias inconfesadas. Muchos de los usos de la noción de eficacia en el discurso educacional pecan por su falta de precisión. O bien se toman los fines por "evidentes" y no se los explicita rigurosamente, o bien no se define el conjunto de opciones, o bien no se tiene la menor idea de la probabilidad de que cada opción obtenga el fin deseado. Se supone, por ejemplo, que el estudio de las matemáticas es necesario para el "desarrollo intelectual" del niño, aun si no se sabe definir (ni siquiera con moderada claridad) ese desarrollo, ni si las matemáticas siempre lo fomentan o tal vez, por lo menos en algunos casos, lo inhiben. Una vez establecida la supuesta necesidad del estudio de las matemáticas, su enseñanza se torna un fin indiscutible, y la discusión pasa a enfocar nada más que las formas de enseñarla eficientemente. Pero la vaguedad del fin último ("desarrollo intelectual") infecta también este nivel de análisis instrumental, pues uno no tiene una idea clara de qué es lo que se desea que el niño adquiera: ¿conocimiento de teoremas, habilidad calculadora, gusto por la formalización

y cuantificación, admiración por el rigor, o tal vez nada más la capacidad de pasar por un *test* cómodo para efectos de su futura clasificación por otras instancias del sistema educacional?

La consecuencia más grave de la aplicación indiscriminada del criterio de eficacia en el ámbito de la educación es, a mi entender, el hecho de que acarrea una visión instrumental de *todo* el proceso educativo. Se pasa a concebir la educación como un instrumento que sirve para cumplir ciertas "funciones" sociales. Generalmente, la función de la educación es concebida como la de preparar a los individuos para el desempeño satisfactorio de algún papel, correspondiente a alguna "necesidad" social. Según esa concepción, el proceso educativo es una especie de "preparación para la vida" y no una parte de la vida misma. Eso significa que pasamos una buena parte de nuestras vidas no exactamente "viviendo", sino "preparándonos para vivir".[7] Las consecuencias de esa instrumentalización de la educación son múltiples. Gracias a ella, se produce un aislamiento artificial del proceso educativo que se materializa, entre otras cosas, en el confinamiento del educando a instituciones especiales. Allí, las normas de la "vida" son, por así decir, puestas entre paréntesis, tornándose subordinadas a las normas funcionales de la "preparación". Se justifica así el "régimen de excepción" vigente en las instituciones educativas: rigores espartanos, ocupación con temas que no le interesan al educando, vigilancia y evaluación constante de su desempeño, etc. Ese régimen, a su vez, es administrado y controlado, en forma autoritaria y socialmente autorizada, por individuos que han sido debidamente "preparados" (en otras instituciones semejantes) y que son, por eso, los que "tienen" la capacidad para preparar a los que "no tienen". Pero los instrumentos tienen una tendencia perversa a no servir a sus fines originales, sino a reemplazarlos. Así, la preparación pasa a tener un valor propio: es algo que se *adquiere* y se *posee,* que se *certifica oficialmente,* que proporciona *status* y *poder;* y todo eso independientemente de si cumple o no su supuesta función preparatoria. Que la educación tenga esa función parece ya tan evidente que se vuelve un postulado indiscutible. Concepciones que lo rechacen son desechadas como "ingenuas" o "utópicas". Se ha completado así el aislamiento del sistema educacional también en el plano conceptual, y la posibilidad misma de una crítica ético-política de sus presupuestos —percibida como "externa" por no aceptar ni el postulado instrumental ni el criterio de eficacia— queda borrada.

Sin embargo, si es juzgada en términos puramente instrumentales, ¿acaso la educación, tal cual se pone en práctica en las sociedades "modernas", es realmente eficaz? ¿Acaso no hay otros medios, menos onerosos en tiempo y recursos, para preparar a los individuos para sus futuras funciones sociales? ¿Por qué no, por ejemplo, la ingeniería genética? Recordemos cómo la describía en 1932 Aldous HuxIey, sin

ocultar sus ventajas políticas:

> *Bokanovsky's Process is one of the major instruments of social stability! [...] Standard men and women; in uniform batches. The whole of a small factory staffed with the products of a single bokanovskified egg. Ninety-six identical twins working ninety-six identical machines! [...] You really know where you are. For the first time in history [...] also predestine and condition. We decant our babies as socialized human beings, as Alphas or Epsilons, as future sewage workers or future [...] that is the secret of happiness and virtue —liking what you've got to do. All conditioning aims at that: making people like their unescapable social destiny* (Huxley, 1945, pp. 6, 14 y 17).[8]

## 6

La concepción instrumental de la educación es la que justifica una buena parte del autoritarismo y de la jerarquización que, como todos sabemos, son característicos de los sistemas educacionales vigentes en nuestras sociedades. Pero conviene recordar algunas de sus manifestaciones menos evidentes.

La práctica educacional no ha quedado al margen del proceso de especialización típico de la sociedad moderna. Además de escuelas especializadas y de maestros especializados, existen también los especialistas en didáctica, en composición de currículums, en administración, en exámenes de bachillerato, en investigación, etc. Toda esa jerarquía opera en forma cada vez más centralizada, no sólo debido a la centralización de los recursos en manos del gobierno. Aun cuando se le permite al maestro un cierto grado de libertad "académica", él tiene que cumplir con ciertos programas mínimos, pues sus alumnos tienen que salvar ciertos exámenes de calificación estandarizados. Del éxito de sus alumnos en esas pruebas depende la evaluación del desempeño del profesor por sus superiores. Esa estructura jerárquica, aun si a veces propicia el deseo de fomentar la creatividad, de hecho la restringe radicalmente. Y todo su peso aplastante se transmite finalmente al "objeto" del proceso, el educando. El profesor (debidamente entrenado, certificado y vigilado), el texto de estudio (debidamente aprobado), el programa de computadora (suplido por algún centro pedagógico oficial) son los que dictan los temas y la forma apropiada de estudiarlos. Con base en ellos se formulan las preguntas y se evalúan las respuestas de los alumnos, se dan las notas y se otorgan los diplomas, que a su vez tienen que ser "objetivamente" comparables para garantizar su "valor" universal. Frente al peso enorme de toda esa estructura jerárquica autoritaria, ¿acaso pueden los educandos ser más que receptores pasivos y resignados?[9]

El peso del centralismo autoritario tiene un efecto aún más grave, tanto directa como indirectamente, en las prácticas educacionales que afectan a culturas minoritarias. En una visita a las ruinas de El Tajín, en el estado de Veracruz, tuve la oportunidad de hablar un largo rato con un indígena totonaca que se dedica al peligroso arte de los "voladores". La legislación mexicana actual garantiza el derecho a la educación bilingüe. Pero los profesores de la lengua totonaca son nombrados por la Secretaría de Educación del estado, situada en Xalapa, a 300 km de Papantla, centro del área totonaca. Según mi "informante", muchos de esos profesores en realidad no saben la lengua y administran sus clases en español, sin que eso impida que sigan recibiendo su sueldo de profesores de totonaca. Por supuesto, eso podría ser considerado nada más

que como una “falla técnica”, corregible adoptándose un criterio más riguroso de selección e inspección de profesores. Pero, aun si se corrige, queda el hecho de que se ha acostumbrado la población minoritaria a recibir de alguna autoridad central “servicios educacionales” controlados desde afuera, aun cuando atañen a su propia supervivencia cultural.

La situación asimétrica en que se encuentran culturas minoritarias frente a una cultura dominante tiene efectos educacionales indirectos, relacionados con la posición de autoridad “natural” en que se encuentra la cultura dominante. Muchas comunidades indígenas, por ejemplo, se oponen a la educación bilingüe. Y allí donde existe, muchas familias rehúsan enviar a sus hijos a las clases en que se enseña su lengua. En algunos casos, la oposición se debe a que los padres no quieren que sus hijos “sean indios”, es decir, que sean objeto de discriminación y desprecio por parte de los blancos. La absorción de las evaluaciones negativas de la cultura dominante lleva así a adoptar prácticas educativas que equivalen al suicidio cultural. En otros casos, lo que se absorbe es más bien el criterio de eficacia característico de la cultura dominante. El argumento es que no hay que perder tiempo enseñándoles a los chicos la lengua indígena, pues “ya la saben” o “la aprenden solos”; lo que sí hay que enseñarles es el español (o el portugués, en Brasil), pues lo necesitan para “progresar en la vida”, es decir, en la sociedad de los blancos. Claro está que los chicos “ya saben” la lengua materna, y si no la cultivan terminarán por perderla. Algunos tal vez vengan a ser los maestros de totonaca que dictan sus clases en español. De cualquier manera, queda claro que la identidad cultural del grupo pasa a segundo plano frente a las exigencias de eficacia instrumental impuesta a las prácticas educacionales por la necesidad de adaptarse a las normas de la cultura dominante.

La introducción de terminales de computadoras en la escuela suele presentarse como capaz de reducir radicalmente el autoritarismo y el centralismo del sistema educacional. Se subraya sobre todo la posibilidad de que cada estudiante estudie a su propio ritmo y nivel, “vigilado” ya no por profesores e inspectores autoritarios, sino sólo por un amigable programa de computadora. Se cuenta también con la posibilidad (que me parece un poco fantasiosa) de que poblaciones enteras, gracias a la escolarización computarizada de los jóvenes, se integren de inmediato a la vida moderna, saltando milagrosamente del analfabetismo al manejo de las computadoras *(“computer literacy”).* Lo que muy a menudo se olvida es que, en muchas de sus aplicaciones educacionales actuales y en vías de desarrollo, la tecnología de computadoras aumenta y no disminuye la centralización y el autoritarismo. Un programa de computadora para el aprendizaje de un tema o disciplina requiere una inversión enorme, que a su vez sólo es rentable si el tema o disciplina son completamente estandarizados y si se garantiza la adopción

generalizada del programa. Sólo alguna instancia central del sistema educativo posee los recursos para la producción de esos nuevos instrumentos educativos y la autoridad requerida para su estandarización y administración. Además, se ha argumentado que la exposición demasiado temprana a las computadoras tiende a volver rígidas las reacciones y modos de pensar de los chicos, por la naturaleza misma del modo de operar de esos aparatos, lo que inhibe y no estimula (como se pretende) la creatividad y la autonomía (*cfr*. Setzer, 1989).

Es cierto que, con la diseminación de computadoras personales baratas y con la creación de lenguajes de programación de fácil manejo, puede llegar a ser posible que escuelas individuales, pequeñas comunidades y aun los mismos alumnos de una clase desarrollen sus propios materiales de enseñanza programados, adaptados a sus necesidades específicas. Para que las semillas de cambio entrenadas en esa posibilidad fructifiquen, dos condiciones, además de las innovaciones tecnológicas aún por desarrollar, me parecen necesarias. En primer lugar, las comunidades tienen que abandonar su actitud de recipientes pasivos y subordinados, y reclamar cada vez más autonomía. En segundo lugar, la sociedad y el sistema educacional tienen que estar dispuestos a admitir la diversidad y el pluralismo, lo que en este caso específico significa no tratar de restringir la proliferación de programas en nombre de una supuesta necesidad de "reconocimiento oficial" u otras formas de control centralizado.

Un cambio de actitud de esa magnitud requiere mucho más que nuevas tecnologías. Lo que se necesita es una concepción alternativa de la educación —y con ella también de la cultura, del conocimiento y de la acción humana— radicalmente distinta de la del paradigma “bancario”. Paulo Freire ha propuesto y aplicado una pedagogía alternativa de ese tipo, cuyos principios generales recordaré brevemente. Lo hago no por estar de acuerdo con todo lo que propone Freire, ni por considerar su propuesta la única opción posible, sino por el llamado explícito que hace a la dimensión ético-política, indispensable, a mi entender, para promover el cambio de actitud referido.

Según Freire, la educación que sigue el paradigma bancario es una educación esencialmente opresora. La instrumentalización, la pasivización, la estandarización, la jerarquización, el centralismo y el autoritarismo que hemos señalado son solamente algunos de los aspectos de esa práctica opresora. Una educación verdaderamente alternativa tiene que ser, básicamente, “liberadora”:

> *Education of a liberating character is a process by which the educator invites learners to recognize and unveil reality critically. The domestication practice tries to impart a false consciousness to learners, resulting in a facile adaptation to their reality; whereas the liberating practice cannot be reduced to an attempt on the part of the educator to impose freedom on learners* (Freire, 1985, p. 102).

El primer paso para liberarse de esa falsa conciencia es percatarse de que la realidad —sea lo que fuere— no es algo fijo, inmutable y “dado” a lo que uno no puede más que “adaptarse”. Ella es, más bien, algo que se nos presenta por medio de conceptualizaciones que, aun si nos parecen necesarias porque son adquiridas desde la más temprana infancia y reforzadas por la práctica educacional vigente, de hecho no son más que construcciones humanas, y por lo tanto criticables y reemplazables. Percatarse de eso es, en el lenguaje de Freire, “concientizarse”. La concientización es, por su naturaleza misma, siempre crítica; sólo surge y se desarrolla cuando percibimos la problematicidad de lo “dado” o “aceptado”. La educación liberadora, por lo tanto, tiene que ser ante todo “problematizadora”. Para que la problematización sea efectivamente liberadora, no se le puede imponer límites. Hay que problematizar no solamente esquemas conceptuales, conocimientos o soluciones “establecidas”, sino la relación misma del hombre con la “realidad”, su posición *vis-à-vis* a sus semejantes, incluso su posición de “educando” o de “educador”. Sólo así se produce el desafío necesario para la concientización realmente liberadora:

> Cuanto más se problematizan los educandos, como seres en el mundo y con el mundo, se sentirán mayormente desafiados. Tanto más desafiados cuanto más obligados se vean a responder al desafío.

> Desafiados, comprenden el desafío en la propia acción de captarlo. Sin embargo, precisamente porque captan el desafío como un problema en sus conexiones con otros, en un plano de totalidad y no como algo petrificado, la comprensión resultante tiende a tornarse crecientemente crítica y, por eso, cada vez más desalienada (Freire, 1970, p. 92).

El reconocimiento de la importancia fundamental de la problematización acarrea la necesidad de cambios radicales en la práctica educativa. En primer lugar, se tiene que efectuar una inversión: al habitual relato de las opiniones, ideas, teorías, datos o eventos hay que contraponer la discusión de los problemas en el contexto de los cuales esas opiniones, etc., adquieren sentido.[10] Pero lo único que le puede dar realmente sentido a un problema o a una solución es su vinculación con la problematicidad que surge en el *hic et nunc,* es decir, en la propia experiencia del educando (y del educador). Por eso, la práctica educativa —en segundo lugar— no puede aislarse de la "praxis", sino que tiene más bien que partir de ella y siempre volver a ella.[11] Eso exige, en tercer lugar, que la práctica educacional deje de ser narrativa y pase a ser dialógica, pues ya no puede contentarse simplemente con transmitir contenidos que se han cristalizado en situaciones lejanas y ajenas:

> *Within dialogue and problem-posing educator-educatee and educatee-educator go forward together to develop a critical attitude. The result of this is the perception of the interplay of knowledge and all its adjuncts. This knowledge reflects the world; reflects human beings in and with the world explaining the world. Even more important it reflects having to justify their transformation of the world. Problem-posing supersedes the old* "magister dixit" *behind which those who regard themselves as the "proprietors", "administrators", or "bearers" of knowledge attempt to hide themselves* (Freire, 1973, p. 127).

A esos cambios, que implican la ruina del paradigma bancario, corresponde —como se ve— un cambio fundamental en la noción misma de conocimiento: "Sólo existe saber en la invención, en la reinvención, en la búsqueda inquieta, impaciente, permanente que los hombres realizan en el mundo, con el mundo y con los otros" (Freire, 1970, p. 77). El conocimiento se contextualiza y dinamiza, se inserta en un juego dialógico y cooperativo de justificación y crítica; ya no consiste más en una *representación* de la realidad que criterios epistemológicos supuestamente universales y superiores certifican como definitivamente "correcta"; su validez ya no es absoluta, sino que depende más bien de su relación con los intereses y necesidades de los que lo crean, re-crean y activan.[12]

# 8

El paradigma bancario en la educación y el modo de acción antidialógico en general tienen por característica adicional lo que Freire denomina la "invasión cultural". Ese aspecto de la opresión es el que tiende a suprimir la diversidad cultural, quitándole a los oprimidos-invadidos el deseo y la legitimación para apegarse a su identidad cultural:

> En la invasión cultural es importante que los invadidos vean su realidad con la óptica de los invasores y no con la suya propia [...] condición básica para el éxito de la invasión es que los invadidos se convenzan de su inferioridad intrínseca [...] en la medida que los invadidos se van reconociendo como "inferiores", irán reconociendo necesariamente la "superioridad" de los invasores. Los valores de éstos pasan a ser la pauta de los invadidos. Cuanto más se acentúa la invasión, alienando el ser de la cultura de los invadidos, mayor es el deseo de éstos por parecerse a aquéllos: andar como aquéllos, vestir a su manera, hablar a su modo (Freire, 1970, p. 200).

El antídoto que propone Freire a la invasión cultural es la "síntesis cultural" basada en el modo dialógico de acción. Confieso que éste me parece ser el concepto más problemático en su teoría, tal vez porque demuestra una excesiva fidelidad a la dialéctica hegeliana. La razón para defender la necesidad de la síntesis, y no simplemente la legitimidad de la diversidad o del pluralismo, es doble. Por una parte, los oprimidos tienen que unirse y organizarse para poder actuar de forma tendiente a cambiar el *statu quo* que favorece a los opresores. Por otra, habiendo adoptado el punto de vista de los invasores, "su" visión del mundo ya no es efectivamente "suya"; para recuperar o re-crear una óptica propia, necesitan de la ayuda de un liderazgo esclarecido que, "aunque venga de 'otro mundo', viene para conocerlo con el pueblo y no para enseñar, transmitir o entregar algo a él" (Freire, 1970, p. 237). La síntesis cultural "no niega las diferencias que existen entre una y otra visión sino, por el contrario, se sustenta en ellas" (p. 240), y así "resuelve la contradicción entre la visión del mundo del liderazgo y aquélla del pueblo, con el consiguiente enriquecimiento de ambos" (p. 239).

Lo que me inquieta en esa idea es el peligro de que termine por legitimar alguna otra versión del autoritarismo. El liderazgo que le ayuda al pueblo o que *con* el pueblo "corrige" las distorsiones impuestas a su visión del mundo por la opinión invasora, puede, a su vez, inducir alguna otra distorsión. Su confianza en que está sirviendo sinceramente a los intereses reales del pueblo no es, en sí, una garantía de la objetividad de su punto de vista; pero casi siempre garantiza que tratará de imponerla por todos los medios. Y más si se le asegura en el plan teórico que, precisamente por basarse en una *síntesis* cultural,

> los objetivos de la acción revolucionaria [no tienen por qué] permanecer atados a las aspiraciones contenidas en la visión del mundo del pueblo. De ser así, en nombre del respeto por la visión popular del mundo, respeto que debe existir, el liderazgo revolucionario acabaría sometido a aquella visión (Freire, 1970, pp. 240-241).

Por mi parte, yo dispensaría la síntesis y pugnaría por tornar existente el "respeto que debe existir". Por lo menos una interpretación de los principios de problematización, dialogicidad y contextualización del conocimiento de Freire sugiere que la acción liberadora debe consistir en liberarnos de la idea de que exista alguna opinión "correcta", y por lo tanto de la idea de que se puedan "corregir" las opiniones equivocadas. Por esa razón, tanto la invasión cultural como la síntesis correctiva deben ser rechazadas como carentes de fundamento. El único curso de acción compatible con el "respeto que debe existir" hacia cada visión del mundo y cada forma de vida es permitir que coexista —siempre que lo haga pacíficamente— con las demás, en un universo plural, diverso y, por eso mismo, inmensamente enriquecido.

# 9

A mi entender, los que pertenecemos a una cultura dominante y, dentro de ella, a una clase privilegiada, si queremos adquirir el respeto debido a las otras culturas, es decir, si deseamos llegar a una verdadera tolerancia sin resquicios de condescendencia, tenemos que combatir desde adentro la "fuerza de [nuestra] propia cultura" que tiende a mantener su carácter "alienado y alienante" (Freire, 1970, p. 238). Para eso tendríamos que ser capaces de reconocer el valor meramente relativo de las prácticas y conceptos que rigen automáticamente nuestras vidas. Si los pudiéramos a veces mirar "desde afuera",[13] sea desde una perspectiva histórica (sin ilusiones hegelianas o comtianas), sea desde la experiencia amarga del exilio,[14] quizá lográramos superar nuestro "imperialismo cultural" alienado y alienante.

Allí donde están las fronteras de la expansión de la "civilización" se producen a veces encuentros fortuitos capaces de ofrecernos la rara ocasión de una de esas miradas desde afuera", breves pero muy iluminadoras. Retengo vívidamente en la memoria el siguiente episodio, ocurrido cuando visitaba, hace ya varios años, una aldea de los xavantes en Mato Grosso, Brasil. A las seis de la mañana un misionero de la misión vecina a la aldea se acerca al altar y celebra la misa matinal a la que asisten mayormente los niños de la aldea; a las siete, el mismo misionero, ya sin los ornamentos sacerdotales, toma su puesto de maestro y empieza a dar clase de portugués a los mismos niños; hacia mediodía, el mismo misionero, con la misma naturalidad, se encuentra detrás del mostrador del pequeño negocio de la misión, donde les cambia a los indios sus artesanías por latas de sardinas, paquetes de pasta o bombones. Para mí, ese episodio simboliza el tipo de "paquete" que les estamos "vendiendo" a las otras culturas, aun cuando a veces actuamos con las mejores intenciones. Claro está que difícilmente podremos detener la invasión material. La cuestión es si podremos, problematizando nuestra actuación y autoeducándonos, desenredar el paquete y minimizar los efectos de la invasión cultural. Si lo conseguimos, tal vez así podamos cumplir por lo menos en parte con el "respeto que debe existir" y abrir así la posibilidad de una relación dialógica con el otro culturalmente diverso, una relación en que cada lado será, simultáneamente, educador y educando.

## Bibliografía


Barco de Surghi, Suzana, "¿Antididáctica o nueva didáctica?", *Crisis en la Didáctica,* 2ª parte, Axis, Buenos Aires, 1975.

Caws, Peter, "Comrades and strangers: philosophy and national self-determination", documento presentado en el XI Congreso Interamericano de Filosofía, Guadalajara, noviembre de 1985.

Dascal, Marcelo (1989a), "Tolerância e interpretação", en M. Dascal (comp.), *Conhecimento, Linguagem, Ideologia,* Perspectiva, São Paulo, pp. 217-240. Este artículo también fue publicado en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía,* vol. XXI, núm. 62, IIF, UNAM, México, agosto de 1989, pp. 3-28.

——— (1989b), "Hermeneutic Interpretation and Pragmatic Interpretation", *Philosophy and Rhetoric,* vol. 22, núm. 4, pp. 239-259.

——— (1989c), "Artificial Intelligence and Philosophy: the Knowledge of Representation", *Systems Research,* vol. 6, núm. 1, pp. 39-52.

———, La arrogancia de la razón", *Isegoria* (en prensa).

———, y Ora Gruengard, *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship between Epistemology and Political Philosophy,* Westview Press, Boulder, 1989.

Díaz Cruz, Rodrigo, "Pluralidad lingüística y educación bilingüe" (en este volumen).

Ehrlich, Konrad, "School Discourse as Dialogue?", en M. Dascal (comp.), *Dialogue: an Interdisciplinary Approach,* John Benjamins, Amsterdam, 1985, pp. 383-411.

Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido,* Tierra Nueva, Montevideo, 1970.

———, *Education for Critical Consciousness,* The Seabury Press, Nueva York, 1973.

———, *The Politics of Education,* Macmillan, Londres, 1985.

Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics,* University of California Press, Berkeley, 1976.

Huxley, Aldous, *Brave New World,* Continental Book Company, Estocolmo, 1945.

Krotz, Esteban, "Visiones alteradas: sobre la producción de conocimientos antropológicos como problema ético" (en este volumen).

Meyer, Michel, *De la Problematologie: Philosophie, Science et Langage*, P. Mardaga, Bruselas, 1986.

Nijhoff, Wim J., "Conflicting Concepts and Values in Education: the Role of Actors and Their Arguments", NIAS Colloquium on Bildungsideale, 1986.

Setzer, Valdemar W., *Computers in Education,* Floris Books, Edimburgo, 1989.

Whitehead, Alfred N., *Los fines de la educación,* Paidós, Buenos Aires, 1957.

[1] Estas reflexiones sobre la educación fueron motivadas, en buena medida, por mi participación en un grupo de trabajo sobre *"Bildungsideale"*, en el NIAS (Netherlands Institute for Advanced Studies), durante el año académico 1985/1986. El texto de Nijhoff al que me refiero más adelante fue presentado en el coloquio con que culminó el trabajo del grupo, en junio de 1986. Agradezco a los participantes del grupo, H. Dilly, K. Jarausch, W. Nijhoff, F. Ringer y U. Teichler, por su paciencia en escuchar a un no-especialista. Agradezco también los comentarios de Eduardo Rabossi, Ernesto Garzón Valdés, Victoria Camps, Raúl Orayen, Alejandro Herrera, Carlos Pereda, Carlos Thiebault y Tomás Moro Simpson, en el curso del debate sobre la versión de este trabajo que presenté en el simposio de México. Muy parcialmente he tratado aquí de evitar algunas de sus objeciones.

[2] Sobre el problema de la conexión entre dos disciplinas filosóficas bastante distantes —la epistemología y la filosofía política—, véanse Dascal y Gruengard (1989).

[3] Expongo otro argumento en favor de la tolerancia, que también se podría aplicar a la filosofía, en Dascal (1989a). Quizá la solución del misterio mencionado sea la tendencia inherente a la Razón —en nombre de la cual obran los filósofos— en ser arrogante. Sobre eso, véase Dascal (en prensa).

[4] No sé si los tres valores básicos propuestos por Nijhoff son efectivamente coherentes entre sí, y si son compatibles con la legitimación de la diversidad cultural profunda. Él describe la solidaridad como la "identificación con el grupo al que uno pertenece" y la basa en la capacidad de "asumir la perspectiva del otro". Pero eso podría estar en conflicto con la autodeterminación de otros grupos que *no* se identifican con el grupo de uno. O sea, no está claro que los valores mencionados lleven al reconocimiento del *derecho* de otros grupos de ejercer *su propia* autodeterminación, codeterminación y solidaridad.

[5] Para un análisis detallado del discurso de maestros y alumnos, véase Ehrlich (1985).

[6] Un análisis histórico de la escuela y de las prácticas educacionales podría, en ese sentido, hacerse según las líneas que ha seguido Foucault en sus análisis de la prisión, de las instituciones para tratamiento de enfermos mentales, etcétera.

[7] Compárese eso con lo que les dice Whitehead (1957, p. 22) a un grupo de educadores: "La mente nunca es pasiva; es una actividad perpetua, delicada, receptiva, que responde a estímulos. No pueden ustedes postergar su vida hasta que haya sido afilada. El interés que ofrece vuestra materia debe ser invocado aquí y ahora; los poderes que ustedes fortalezcan en el alumno deben ser ejercitados aquí y ahora; las posibilidades de vida mental que imparta vuestra enseñanza deben ser exhibidas aquí y ahora. Tal es la regla de oro de la educación, que es una regla muy difícil de seguir".

[8] En la admirable sociedad que describe Huxley, también los individuos seleccionados para funciones de liderazgo, los Alfas, son sometidos al paradigma bancario: *"A troop of newly arrived students, very young, pink and callow, followed nervously, rather abjectly, at the Director's heels. Each of them carried a note-book, in which, whenever the great man spoke, he desperately scribbled. Straight from the horse's mouth" (ibidem*, p. 2).

[9] Es justo, pero no suficiente, señalar que también el profesor es víctima de la jerarquía autoritaria: "Si se pretende que el alumno abandone la posición de receptor pasivo, tampoco puede seguir siéndolo el docente respecto de las normas que le imponen los tecnócratas de la educación" (Barco de Surghi, 1975, p. 99).

[10] Compárese esta tesis con el principio hermenéutico según el cual toda afirmación sólo puede comprenderse como respuesta a alguna pregunta subyacente *(cfr.* Gadamer, 1976, p. 11). Véase también

Meyer, 1986, y Dascal, 1989b, para una discusión crítica de ese principio.

[11] El análogo hermenéutico de este principio es la tesis de que toda interpretación se basa necesariamente en los "pre-juicios" del intérprete. El énfasis en la prioridad del *aquí y ahora* es característico de la filosofía existencialista, especialmente en su versión "dialógica" elaborada por Martin Buber. Freire se sirve abundantemente de esas fuentes. Pero también pensadores de otras corrientes filosóficas han señalado la importancia del vínculo entre lo que se estudia y la experiencia concreta del educando. Véase, por ejemplo, la cita de Whitehead en la nota 7.

[12] Agrego aquí a lo que dice Freire algunos temas recurrentes en la crítica posmoderna de la epistemología tradicional. Criticar los presupuestos de esa epistemología no está de más, pues sigue siendo la base de muchas prácticas vigentes. La educación es un ejemplo; el desarrollo de sistemas de "inteligencia artificial" es otro *(cfr.* Dascal, 1989c).

[13] Véase Caws (1985) para un análisis detallado del *topos* del *"outsider"* en las relaciones inter-culturales.

[14] *"One of the first lessons exile taught me was that I could not and should not make value judgments about other cultures. We Brazilians have a particular style: the way we walk down the street, the way we turn a corner, typical expressions, facial gestures, and so forth. Of course, our style is no better or worse than any other"* (Freire, 1985, p. 181).

# Pluralidad lingüística y educación bilingüe

Rodrigo Díaz Cruz

# I

El presente trabajo tiene un doble propósito. Primero, elucidar la noción de pluralidad lingüística para, a partir de ella, defender la necesidad de una política del lenguaje que tienda a preservarla y fomentarla en México. En virtud de que esa noción está emparentada con la de diversidad cultural, me propongo discutir ciertos elementos básicos de la relación entre lengua, cultura e identidad étnica; reflexión sin la cual toda política del lenguaje es ciega. El segundo propósito consiste en exponer algunos de los problemas a los que se tendrá que enfrentar —a los que de hecho se enfrenta— cualquier política realista del lenguaje con esta orientación. Concretamente, me referiré a la educación bilingüe, acaso uno de los instrumentos más valiosos para cultivar esa pluralidad.

Una vieja concepción en antropología y lingüística, que aún subsiste parcialmente, asocia una a una lengua y cultura. Esta asociación se encuentra en diversas corrientes del pensamiento decimonónico europeo. El romanticismo, por ejemplo, concibió a la sociedad humana como la mera suma de grupos separados, cada uno con su propia lengua como elemento cohesionador y con su correspondiente tradición cultural distintiva e históricamente fundada. Esta perspectiva encontró en la antropología y en la lingüística norteamericanas de la primera mitad de este siglo su versión más acabada, aunque ciertamente también la más temeraria (en la obra creativa y radical, sugerente y claramente objetable de Benjamin Lee Whorf, quien desarrolló ese postulado programático de la Contra-Ilustración).

Aunque con supuestos más atemperados, y desde otro registro discursivo, la relación biyectiva entre sistemas lingüísticos y sistemas culturales subsiste en nuestro tiempo y por añadidura en nuestro medio. Para el Instituto Nacional Indigenista, por ejemplo, existen en México 56 grupos indígenas o étnicos cuando en realidad quiere referirse a 56 lenguas distintas (véase INI, 1976). De este supuesto me interesa destacar al menos dos implicaciones para posteriormente problematizarlas: 1) la lengua como el *demarcador* por excelencia entre los grupos étnicos, y 2) la lengua como el *marcador* por excelencia de la identidad de estos grupos. En ambos casos se entiende a la lengua en su sentido más familiar: como un sistema inherente a la conducta lingüística de una comunidad; a la representación que ésta hace de sí y de las otras comunidades lingüísticas (como cuando decimos "en Tetelcingo se habla el náhuatl" o "*Crimen y castigo* fue escrita en ruso"). Desde esta perspectiva se le concibe como un objeto de referencia tanto de políticas del lenguaje en el macronivel de las relaciones sociolingüísticas como de los contenidos en el micronivel de los juicios

metalingüísticos enunciados por los hablantes mismos (vuelvo sobre este punto más adelante). Aunque socialmente significativa (sobre todo por desplegarse en el ámbito de las representaciones lingüísticas que realizan los hablantes), si se comprende de esta forma a la lengua puede resultar teóricamente pernicioso. Nos ofrece un modelo de realidad constituido por múltiples elementos discretos, esto es, lenguas y culturas, que han servido como el instrumento intelectual que, al subrayar las diferencias étnicas, puede hacer sucumbir en el vértigo relativista al tiempo que justifica el ejercicio de dominación del llamado grupo nacional sobre las etnias subordinadas.

Consideremos tres ejemplos (tomados de Valiñas, 1988, pp. 16-17) que cuestionan esta concepción que establece una correspondencia básica entre *una* lengua, *un* grupo indígena y, consecuentemente, *una* identidad. 1) Desde el punto de vista lingüístico (argumentos de interinteligibilidad y estructurales) no hay en realidad una lengua zapoteca, sino varias. ¿Estamos entonces ante varios grupos étnicos zapotecos? 2) En contraste con lo que sucede con el zapoteco, se puede afirmar que las formas regionales del náhuatl, la lengua indígena con más hablantes en nuestro país, son variantes de una sola lengua. ¿Implica esto que los nahuas conforman una única etnia? 3) Los grupos yaqui y mayo tienen hablas que desde la perspectiva lingüística son variantes de una misma lengua. ¿Son ambos grupos una sola etnia y todavía no se dan cuenta? En los tres casos la respuesta es no. La pluralidad lingüística no implica necesariamente diversidad cultural, y ésta no pasa siempre por la heterogeneidad lingüística. Hay, sí, una relación entre lengua, etnia e identidad, pero esta relación es mucho más compleja que la propuesta por esa perspectiva que asocia una a una lengua y cultura.

Sostendré que la relación entre lengua, etnia e identidad se constituye a partir de estructuras de acción y sistemas de creencias concretos, históricamente ubicables y, por ello, fundamentalmente conflictivos, en tensión y en muchas ocasiones en franca oposición a otras formas de estructurar la acción y a otros sistemas de creencias. Este trabajo defenderá que en dicha relación son fundamentales las prácticas y estrategias discursivas que desarrollan los miembros de un grupo étnico en su interacción con otros y que son, al mismo tiempo, actos de una identidad en movimiento "que se restablece, resiste, desarticula según la situación y la fuerza de cada grupo social" (Sierra, 1987, p. 74). Supongo en consecuencia que el ámbito donde es posible comprender la relación entre lengua, etnia e identidad es siempre uno donde se despliegan los procesos de hegemonía, dominio y resistencia de y entre los grupos sociales participantes. Las distinciones étnicas, por lo tanto, no dependen de una falta de interacción; al contrario, ésta es el fundamento sobre el cual se reproducen las distinciones, se producen nuevas y, en ocasiones, debido al uso de la violencia, se suspenden o se eliminan.

La identidad étnica representa un caso particular de las múltiples identidades disponibles y utilizables por los sujetos sociales. Como tal es desarrollada, exhibida, impuesta, manipulada o pasada por alto de acuerdo con ciertas demandas en contextos particulares. Desde el acto de nominación (que es por supuesto mucho más que un mero bautismo), las *relaciones de poder* desempeñan un papel central en la conformación de las identidades étnicas. Valga el siguiente acercamiento: si un grupo social tiene el poder suficiente para imponer su propia definición y conceptualización de cualquier situación, entonces es muy probable que lo ejerza. Un corolario de esta proposición elemental es que cualquier grupo en una posición subordinada puede ser tratado potencialmente como una etnia. En contadísimas ocasiones los grupos dominantes se autodefinen como grupos étnicos. Los conceptos "etnia" o "grupo étnico" nos remiten a situaciones donde diversos grupos interactúan a partir de un control diferencial de los recursos significativos para su reproducción. Sin embargo, esta caracterización inicial no es suficiente para deslindar a los grupos étnicos de algún otro grupo no étnico subordinado.

La identidad étnica no sólo es un imperativo forjado por las relaciones de poder en donde se desenvuelve. Son constitutivas de ésta las *percepciones* o *representaciones* que los sujetos sociales producen y transforman en torno de estas relaciones intrínsecamente conflictivas con el "otro". Las percepciones adquieren habitualmente su concreción en símbolos y estereotipos estructuradores de acciones que exhiben, manipulan o niegan la identidad. Abundo con un ejemplo. Héctor Muñoz ha señalado, en su estudio de las percepciones de los otomíes sobre el conflicto lingüístico otomí-español, que

> toda actividad metalingüística consiste en una articulación rica, un tanto misteriosa, de procesos interpretativos (o representacionales) y a la vez modelantes de las formas de organización y de transmisión de los conocimientos, experiencias y expectativas acerca de cómo se dan o deben darse las relaciones hacia dentro y hacia el exterior de un grupo [...] La actividad metalingüística es una práctica comunicativa nada excepcional dentro del comportamiento social de los hablantes [...] [Y a partir de ella] afloran ideas, creencias, sentimientos, idealizaciones, estereotipos ya "cristalizados" en su construcción de la realidad (Muñoz, 1987a, pp. 89, 91, 105; véase también Muñoz, 1981).

Además de las relaciones de poder y de las representaciones, un tercer elemento en la constitución de la identidad étnica es el de las *intenciones* o *propósitos* que guían a los sujetos sociales que las comparten. Por ejemplo, un propósito orientador de acción política de los grupos étnicos es el de la búsqueda reflexiva y programática sobre la propia identidad en tanto realización de la especificidad y en tanto comprensión socialmente compartida de que los propios intereses de grupo se encuentran en relación de oposición en el plano económico-social con otros grupos (Varese, 1988, p.

4).

En un texto ya clásico de la literatura antropológica sobre la identidad y los grupos étnicos, Fredrik Barth se opone con razón a la perspectiva según la cual a los grupos étnicos se les identifica únicamente por las características morfológicas de las culturas de que son portadores. En contraste, propone que la continuidad de las unidades étnicas depende de la conservación de un límite que deslinde al prójimo del extraño:

> los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar, del mismo modo que se pueden transformar las características culturales de los miembros; más aún, la misma forma de organización del grupo puede cambiar; no obstante, el hecho de que subsista la dicotomía entre miembros y extraños nos permite investigar también la forma y el contenido culturales que se modifican.[1]

En este análisis se privilegia la conducta de los individuos, sobre todo aquella que a partir de ciertas relaciones de poder, representaciones e intenciones, conserva o modifica las fronteras étnicas. De este modo, la continuidad de los grupos étnicos no radica sólo en la perpetuación de señales e inventarios de rasgos de identificación (vestido, rituales, organización política peculiar, lengua en cuanto objeto de referencia, etc.), sino también en estructuras interactivas que organicen la persistencia de las diferencias culturales. La conducta étnica además está fuertemente afectada por el contraste mayor entre cognición y comportamiento. Aclaro. Existen valores y conductas compartidos por los miembros de un grupo que se activan en respuesta a situaciones particulares. Cuando por ejemplo a un grupo étnico se le amenaza del exterior —despojo de tierras, imposición de autoridades, etc.— tiene la posibilidad, en cuanto recurso disponible, de presentar unanimidad de pensamiento y comportamiento, pero de aquí no es dable derivar que todos sus miembros compartan las mismas ideas acerca del conflicto, de su etnicidad (entendida simplemente como la acción basada en la conciencia étnica) o de que siempre se habrán de conducir de formas similares. Los mixes en Oaxaca, por ejemplo, niegan la enorme diversidad de su idioma para afirmarse, para representarse justamente como mixes.

En el estudio de la constitución de los límites étnicos, esto es, de la recreación de la diversidad cultural, es básico conocer 1) qué clase de relaciones sociales de producción material y de sentido han monopolizado los grupos étnicos para su conservación como grupos diferenciados, y 2) de qué modo los procesos y mecanismos lingüísticos cotidianos intervienen en la construcción y reproducción de la identidad. A la luz de estas exigencias es posible ampliar la concepción de frontera étnica propuesta por Barth. Sugiero —siguiendo a Royce (1982, pp. 29)— el término de *fronteras* o *límites dobles.* Éste se refiere, primero, a las fronteras mantenidas y manipuladas desde adentro; y, segundo, a las fronteras impuestas desde afuera. Para ambos casos son fundamentales

las prácticas y las representaciones que sobre la situación han construido los participantes; los resultados por supuesto derivan del proceso interactivo y desigual con los "otros".

Las prácticas y las representaciones sobre la identidad étnica varían, de caso en caso, en función de qué frontera es relevante para cada contexto. Paralelamente, el peso que adquieran algunos rasgos culturales y la fuerza de la autoadscripción también sufrirán modificaciones. Ahora bien, si se reconoce que existe una mayor complejidad de los saberes compartidos (continuamente recreados y refuncionalizados) dentro de los grupos más que entre los grupos —donde la interacción se restringe a ciertas situaciones estructuradas, o al menos donde se reduce el índice de acciones inesperadas—, entonces se sigue que el desempeño de los individuos es central dentro de la frontera relevante en ese momento. Es en este espacio social donde a los individuos se les juzga y su pertenencia es puesta a prueba. La evaluación dependerá de su habilidad para manejar los contenidos culturales como instrumentos de intervención sobre el mundo, como dispositivos del poder, tanto dentro como fuera del grupo.

Por lo anterior, se pueden distinguir a) el tipo de identidad que tiende a sacrificar las diferencias propias de un grupo étnico en beneficio de una unidad que incremente su poder de negociación, lucha resistencia o ambas (como en el caso de los mixes citado), y b) el tipo de identidad que, conformado a partir de aquél, legitima las calificaciones valorativas que los miembros de un grupo étnico realizan entre sí, generalmente en función de la habilidad que los individuos poseen para manejar los rasgos culturales que presumiblemente (esto es, representacionalmente) los definen como grupo diferenciado —por ejemplo, la competencia para utilizar los patrones comunicativos o recursos discursivos propios de las conciliaciones indígenas en el ámbito del derecho consuetudinario— (véase Hamel, 1988b; y Sierra, 1987 y 1988). El primero destaca que la identidad sólo cobra sentido a la luz de las luchas pasadas o presentes; es de naturaleza fundamentalmente histórica: voluntad en el tiempo de constituirse, continuarse, representarse y ser percibido como distinto. El segundo reconoce que los grupos étnicos no son internamente homogéneos, y que sus miembros pueden manipular algunos recursos relacionados con las identidades de acuerdo con las demandas en contextos particulares. En los dos casos, como lo intentaré mostrar a continuación, los procesos y mecanismos lingüísticos cotidianos intervienen sentidamente en la persistencia y modificación de los límites étnicos y consecuentemente de las identidades.

*Primera propuesta:* la pluralidad lingüística se refiere a la utilización que hacen los miembros de los grupos étnicos de sus recursos lingüísticos con el fin de intervenir en

la persistencia o transformación o una y otra de sus límites étnicos y de sus identidades.

A partir del debate que surgió en los años cincuenta por la insuficiencia de la lingüística saussuriana para explicar los cambios lingüísticos desarrollados en periodos cortos de tiempo, se renovaron, sobre todo en los Estados Unidos, los estudios sobre el comportamiento lingüístico de los individuos en sociedad. Estos estudios se dedicaron a combinar los análisis estructurales de las realizaciones con las entonces novedosas técnicas estadísticas de la sociología (véase Labov, 1967). El objetivo era mostrar de qué modo las variables lingüísticas específicas están correlacionadas con las variables sociales estadísticamente descubiertas. Aunque en estos análisis no se cuestionaba la distinción básica del estructuralismo (lengua-habla), sí representaron un avance, pues tuvieron que rechazar el supuesto saussuriano de la uniformidad de los sistemas gramaticales. Las variaciones lingüísticas fueron entendidas como una propiedad inherente a todo sistema del lenguaje. Sin embargo, estos análisis "variacionistas" suponían que las estructuras lingüística y social son unidades interdependientes; esto es, que las "lenguas" y los "grupos" ya están dados, y predeterminadas sus prácticas sociolingüísticas.

Si bien esta corriente reconoce, en el macronivel, las relaciones de poder que afectan los comportamientos sociolingüísticos de los grupos, es cierto también que no hay lugar en este esquema para el estudio de los patrones y "procesos comunicativos, ni para el sujeto social como productor (reproductor, transformador) de una significación social en un proceso que define los usos y la estructura gramatical misma" (Hamel y Sierra, 1983, p. 99). Tampoco se preocupó por el análisis de las intenciones y representaciones asociadas a los usos lingüísticos. Usos que no sólo se dirigen a satisfacer las normas de corrección; más bien son mecanismos para transmitir información acerca de valores, creencias y actitudes que deben ser descubiertos a través de la investigación etnográfica "densa" (para utilizar el término de Clifford Geertz); en contraste, la noción de variación lingüística en una comunidad no se refiere sino a una generalización estadística. En oposición a la sociolingüística cuantificacional, hegemónica en los sesenta y setenta, surgió una perspectiva teórica —John J. Gumperz la llama sociolingüística interpretativa (1982b, p. 1)— que propone una nueva manera de concebir el lenguaje y reformula la relación entre identidad étnica y lengua, mejor: entre identidad y prácticas y estrategias discursivas.

La sociolingüística interpretativa considera el lenguaje como un discurso interaccional que constituye una parte indisociable de la praxis social;[2] como tal desempeña un papel fundamental en el ejercicio del poder y del control, en la producción y reproducción de las identidades. Se le concibe en términos de su función comunicativa, en la que se inscriben estrategias y estilos discursivos que forman parte

de patrones culturales propios a un grupo social. De este modo, son las interacciones verbales en los procesos comunicativos cara a cara el objeto de estudio privilegiado de esta perspectiva. La intención es detectar los patrones y las convenciones comunicativas que rigen la interacción; el uso de la lengua en tanto práctica discursiva como marcador de identidad y como "arena" de los conflictos entre los grupos. Estas prácticas son *recursos* comunicativos que forman parte integral del capital social y simbólico de los sujetos sociales.

*Segunda propuesta:* la pluralidad lingüística supone que los miembros de los grupos étnicos tienen a su disposición diversos recursos lingüísticos; éstos aluden a las prácticas, estrategias y estilos discursivos que son algo más que elementos de los patrones culturales propios de esos grupos: con ellos interpretan sus experiencias culturales.

Con estos recursos los individuos pueden construir, incluso a partir de elementos residuales de cultura compartida —los mixtecos en la ciudad de México, los hindúes en Londres—, un espacio social interaccional sobre el cual fundar grupos de interés étnicamente delimitados. Más aún, en aquellos espacios donde la lengua nativa original se ha perdido, ciertas convenciones y prácticas comunicativas —demarcadoras y marcadoras de identidad— persisten en el uso de la lengua dominante que se ha adoptado. De aquí que sea insostenible aquella concepción del grupo étnico que sólo se determina mediante la lealtad de sus miembros a su lengua, entendida como objeto de referencia, y a la conservación de su espacio territorial.

Aunque las condiciones pragmáticas de las tareas comunicativas (narrar, explicar, argumentar, dirigir, etc.) son consideradas teóricamente universales, lo cierto es que la ejecución de estas tareas en cuanto prácticas sociales varía culturalmente: 1) se despliegan diferentes suposiciones culturales acerca de la situación, de la conducta apropiada y de las intenciones; 2) diferentes formas de estructurar la información y las secuencias argumentativas; 3) distintas formas de hablar, el uso de diferentes convenciones lingüísticas inconscientes (tono de voz) para recalcar, para indicar conexiones lógicas, etc. El argumento de fondo propone que en cualquier proceso interactivo interpretamos y comunicamos simultánea y multidimensionalmente, es decir, marcamos tanto el contenido como acerca de este contenido (y en este punto es relevante la comunicación no verbal). Las convenciones lingüísticas no sólo marcan, de acuerdo con criterios culturales, las tareas comunicativas: poseen un sentido fundamental en las interacciones verbales y en los patrones comunicativos a los cuales aquéllas apelan. Develan las secuencias narrativas, que son formas en que se objetivan las tradiciones de los grupos: una tradición viva no sólo delimita y conforma lo que somos, siempre está en un proceso de reconstitución, es anticipatoria y proyectiva

(véase MacIntyre, 1987, p. 266). Los sujetos sociales son particularmente sensibles, por su *background* étnico y de clase, a estas convenciones, prácticas y estrategias: un leve sesgo en la conducta verbal, un ritmo narrativo peculiar, un sutil cambio pueden activar reconocimiento e identidad, pero también distanciamiento y extrañeza. Las situaciones interactivas representan, entonces, un espacio de lucha y negociación, pero también un ámbito donde, a partir de las habilidades e intenciones de los participantes, se instaura la comunicación flexible o la participación conversacional. Las relaciones de poder, las representaciones y las intenciones; las fronteras dobles, las identidades y las habilidades de los sujetos sociales para manejar los contenidos culturales son todas ellas instancias constitutivas de las prácticas discursivas, de los patrones de interacción verbal y de las situaciones comunicativas.

*Tercera propuesta:* la pluralidad lingüística no sólo se refiere a una situación, a una articulación convenida de la diversidad; también es un proceso sujeto a tensiones y conflictos, a transformaciones producidas por las relaciones de poder, representaciones e intenciones; por la expansión y contracción de las fronteras étnicas; por la producción —en tanto resistencia— y por la producción —en cuanto persistencia— de las identidades. Adoptar la noción de lenguaje como un discurso interaccional, como un *recurso* que tienen a su disposición, primero, las minorías lingüísticas en tanto instrumento para reproducir legítimamente su propia diferencia y, en segundo lugar, los grupos nacionales, pues al promover opciones de estructuras de acción, sistemas de creencias y formas de hablar (incluso en el sentido epistémico al que se refiere Albrecht Wellmer, 1988, pp. 245-247) estamos apelando a formas de vida democráticas, donde la diversidad y la diferencia son más una virtud que un obstáculo: un espejo donde podremos revisar nuestras formas de vida. Adoptar esta posición nos amplía además el horizonte para comprender las otras dos orientaciones básicas sobre este recurso: la lengua-como-problema de la planeación lingüística y de la integración social, y la lengua-como-derecho humano y civil de las minorías lingüísticas. (Cabe aclarar que el término "minorías" no alude necesariamente a comunidades lingüísticas numéricamente menores respecto a otras; es un concepto sociológico que se refiere a comunidades subordinadas por razones históricas, sociales y políticas.)

Defiendo, en consecuencia, una política del lenguaje[3] que, al preservar y cultivar la pluralidad lingüística en México, se proponga ampliar los límites y las identidades de los grupos étnicos, abra espacios para la creación y recreación legítima de sus recursos lingüísticos; en suma, que ofrezca *opciones reales* de acción, creencias y formas de hablar a los grupos étnicos subordinados. Aclaro. Convengo con Bernard Williams (1982) en sostener una distinción básica entre *confrontación real* y *confrontación nocional* de sistemas de creencias, estructuras de acción y formas de hablar (en adelante

llamaré $S_1$ a las creencias, acciones, formas de hablar propias de los grupos étnicos, y $S_2$ a los de la sociedad mayor/dominante). Hay una real confrontación entre *Ss* si existe un grupo social para el cual algún *S* distinto al propio es una verdadera opción que se debe adoptar —como para cualquier grupo étnico en México adoptar el $S_2$ de la sociedad mayor—. En cambio, el grupo que sostiene $S_2$ está frente a una confrontación nocional en la medida en que $S_1$ no le representa ninguna opción verdadera por adoptar; sin embargo, los *Ss* que no representan verdaderas opciones nos pueden sugerir reflexiones sobre elementos inexistentes en la vida moderna: podemos aprender algo de ellos, con ellos podremos erigir formas de vida democráticas. Por la historia y el carácter de estas confrontaciones entre *Ss,* cada vez le resulta menos posible reproducir a cada grupo étnico su propio *S;* en otras palabras, como lo mostraré en el apartado siguiente, comienzan a guardar paradójicamente una confrontación nocional con el $S_1$ en el que han vivido. Defiendo en consecuencia una política del lenguaje que, aun sin proponerse eliminar la posibilidad de que los grupos étnicos adopten $S_2$, les abra la alternativa de "un futuro posible compartido" (MacIntyre, 1987, p. 266) que considere algún $S_1$ propio. En suma, de reapropiarse del poder de construir y evaluar autónomamente la propia identidad. No han sido muchas las estrategias que se han implantado en nuestro país para fortalecer la pluralidad lingüística, pero sin duda la más importante —tanto en el campo de los discursos como en la práctica por contener esfuerzos más sistemáticos y por su potencial de incidencia— ha sido la educación indígena bilingüe. Idealmente, ésta debe proveer una efectiva enseñanza de la lengua nacional a los hablantes de lenguas minoritarias, al tiempo que preserva y fortalece los recursos lingüísticos propios de los diversos grupos étnicos. Expongo a continuación algunos de los problemas y obstáculos más significativos con los que se enfrenta dicha estrategia.

## II

1. Cuando ante el Congreso de la Unión, en 1824, el diputado José María Luis Mora declaró, apelando al dogma liberal de la igualdad, que por ley "ya no existen indios" en México, "sino pobres y ricos", inició un discurso y una práctica gubernamentales que se orientaron, primero, a socavar el estatus de la población indígena como una entidad jurídica distinta, y en segundo lugar a promover la unidad de la nación mediante el ingreso de esa población al mundo que los liberales llamaron "racional" por la vía de la castellanización. Casi un siglo después, el entonces subsecretario de Instrucción Pública Justo Sierra refrendó en 1902 el postulado del liberalismo decimonónico:

> [...] la poliglosia de nuestro país es un obstáculo a la propagación de la cultura y a la formación plena de la conciencia de la patria [...] llamamos al castellano lengua nacional no sólo porque es la lengua que habló desde su infancia la actual sociedad mexicana, sino porque siendo la sola lengua escolar, llegará a atrofiar y destruir los idiomas locales y así la unificación del habla nacional, vehículo inapreciable de la unificación social, será un hecho (citado por Brice Heath, 1972, p, 124).

Para ello, además de la extensión de las escuelas rurales, la castellanización contó, durante las tres primeras décadas del siglo, con el método directo, sistema de enseñanza de un nuevo idioma que consiste en no hacer uso de la lengua materna del estudiante. Desde mediados de los treinta hasta fines de los setenta se implantó una educación bilingüe transicional que sustituyó al método directo en la enseñanza de los idiomas. Este nuevo programa conservaba algunas funciones básicas de la lengua materna ($L_1$) para, apoyándose en ellas, desarrollar las funciones principales, sobre todo las académicas, en castellano ($L_2$). Esto es, las lenguas indígenas cumplían una función de "muleta" o "puente" en la enseñanza de la $L_2$. A raíz de las luchas de reivindicación de las minorías étnicas y de ciertos progresos teóricos en torno de los procesos de adquisición de una segunda lengua, en la década pasada se aceptó oficial y explícitamente que el objetivo de la educación bilingüe es el de "lograr que los niños indígenas preescolares monolingües inicien el aprendizaje del castellano sin detrimento de sus identidades culturales y lingüísticas" (SEP, 1979, p. 56).

Se pueden distinguir tres fases de la política del lenguaje en México que se explicitan en tres programas de educación bilingüe: 1) el de la sumersión total de la $L_1$ (método directo), que se funda en la noción de que las lenguas indígenas son un obstáculo para la construcción de la identidad nacional; 2) el de la transición sistemática a la $L_2$, donde se utiliza a la $L_1$ sólo como un medio para posibilitar la castellanización, subrayando de este modo el carácter subordinado de las lenguas indígenas, y 3) el del reconocimiento de la pluralidad lingüística, que apunta a la

creación de una competencia plena en las dos lenguas y de una articulación de la diversidad cultural. Discuto a continuación las posibilidades de este último programa en tres renglones: el conflicto lingüístico, el aspecto psicolingüístico y pedagógico de la educación bilingüe y, finalmente, los juicios metalingüísticos mediante los cuales los hablantes de las lenguas indígenas evalúan, y a veces encubren, su propia situación.[4]

2. El término "situación bilingüe" está cargado de ambigüedad. Nos ofrece la imagen de dos lenguas en contacto, del traslape geográfico de dos sistemas lingüísticos que, se supone, son independientes, con relaciones estables y complementarias, cuando de hecho este fenómeno altera y confronta las prácticas y estrategias discursivas, es decir, los recursos lingüísticos susceptibles de ser utilizados por los hablantes; y hace caso omiso del estatus de poder y prestigio que cada una de ellas posee. Para dar cuenta de las relaciones asimétricas entre dos lenguas en contacto utilizaré la noción de *diglosia,* que nos remite a un tipo de organización lingüística de índole sociocultural. Es una escisión que se caracteriza por la coexistencia desigual de dos códigos o modelos de comportamiento lingüístico; escisión que marca fronteras étnicas y de clase. La diglosia es parte constitutiva de un conflicto lingüístico que se orienta a la sustitución o normalización de lenguas como tácticas para, en cualquiera de los dos casos, erradicar las lenguas minoritarias. Convengo en asumir que el término "bilingüe" se refiera a individuos y el de "diglosia" a comunidades lingüísticas en conflicto.

A pesar de las diferencias censales, se puede afirmar que existen en México alrededor de 4 millones de indígenas, quienes, en una gran proporción, han adquirido como lengua materna alguna de las 56 lenguas indoamericanas. La situación sociolingüística global respecto a esas lenguas se puede caracterizar como de diglosia sustitutiva con bilingüismo parcial, es decir, como una relación conflictiva, asimétrica y no estable entre una lengua dominante y una dominada. Concretamente, se pueden distinguir tres fenómenos atinentes al conflicto lingüístico en México:

a) *desigualdad en la existencia de las lenguas,* donde el español se presenta como lengua nacional frente a los idiomas indígenas que sólo tienen una distribución regional, experimentan un estado rudimentario de estandarización y prácticamente carecen de una codificación integral;

b) *distribución funcional asimétrica de las lenguas,* que asigna al español las funciones de resocialización: opera como lengua de instrucción, del intercambio económico, de la oferta de trabajo asalariado y de las ceremonias prestigiadas; por el contrario, las lenguas indígenas son el instrumento de las interacciones "familiares" y de algunos

intercambios simbólicos localizados, y

*c) la dominación lingüística mediante las ideologías de modernización y asimilación,* ideologías que tratan de profundizar aún más la situación diglósica a través de la internalización de la relación asimétrica entre las dos lenguas; la reducción sucesiva de las funciones comunicativas de la lengua indígena; y la generalización de juicios y prejuicios en los discursos públicos, en el sentido de que las lenguas dominadas son menos aptas para las necesidades comunicativas; estas ideologías crean una situación en que las *consecuencias* de la subordinación de una lengua se toman como *justificación* para mantener la discriminación.

3. La naturaleza del conflicto lingüístico, tal y como lo he caracterizado, representa sin duda un obstáculo para el fortalecimiento de la pluralidad lingüística. En principio, una educación bilingüe, como la que se busca implantar en la actualidad en México, tiene que invertir la tendencia principal de ese conflicto lingüístico, vale decir, la del español que desplaza a las lenguas indígenas en su ámbito geográfico, en su valor funcional y en sus estructuras lingüísticas. Es en esta situación específica en la que se desarrollan los procesos de enseñanza y aprendizaje de la educación bilingüe. Sin embargo, no deja de haber algunos problemas psicolingüísticos y pedagógicos que le son exclusivos a ésta.

A partir de un estudio de caso entre los otomíes, R. Enrique Hamel (1988a) muestra que existen graves contradicciones entre los programas oficiales en el nivel primario de educación bilingüe y las condiciones sociolingüísticas de su aplicación. En principio descubre la conformación de un "currículum *de facto*" que se interpone entre los planes educativos oficiales y la realidad del proceso escolar. En los hechos, la casi totalidad de los planes de estudio, tal y como se implantan, consisten en programas de sumersión o de transición (véase *supra).* Por añadidura, el bajo rendimiento escolar de los estudiantes se debe al antagonismo que se expresa en las aulas al buscar satisfacer tres objetivos que en principio no son excluyentes: el objetivo oficial impuesto —la alfabetización—, el pedagógicamente necesario —la adquisición del español como $L_2$— y el desarrollo de la lengua materna. Este antagonismo convierte a la escuela bilingüe en una sistemática boicoteadora de sí misma, permitiéndose desempeñar un papel activo en el desplazamiento de la lengua indígena. La enseñanza de la escritura en español se realiza fuera de todo contexto enunciativo de las palabras; la práctica tanto de la lengua oral como de la lecto-escritura se transforma en un ejercicio mecánico y repetitivo, carente de contenido semántico-pragmático y de valor comunicativo. Los maestros

bilingües también contribuyen a reproducir la asimetría en la valoración social de las lenguas: sobreaprecian el español como lengua escrita y codificada en contraste con la lengua indígena que carece de esas cualidades; tienden a la ultracorrección de la norma estándar del español en desmedro de la variante regional de este último. La enseñanza de la lengua materna se reduce, en realidad, al mínimo necesario para comenzar a introducir la enseñanza del español y los contenidos curriculares en español. En fin, en vez de satisfacer los objetivos de una educación bilingüe promotora de la pluralidad, el sistema escolar produce, por lo general, egresados culturalmente desarraigados cuya competencia es deficiente en ambas lenguas: la materna y el español.

4. He señalado que las representaciones que establecen los sujetos sociales en torno de sus relaciones con la alteridad son elementos constitutivos de la identidad étnica. En este punto me interesan aquellas representaciones donde se hace del lenguaje —mediado y delimitado por otros lenguajes— su propio referente. Contrariamente a lo que suponen ciertas teorías sociolingüísticas, las actividades y juicios metalingüísticos conforman una actividad comunicativa normal, en el sentido de "no excepcional" dentro del comportamiento social de los individuos. Las actividades metalingüísticas —entendidas como reflexividad, sistemas de creencias sobre la lengua, la comunicación y los sujetos hablantes— intervienen en el funcionamiento y orientación de los procesos sociales, ideológicos y comunicativos en que participan. Cualquier política del lenguaje y toda defensa de la pluralidad lingüística deben ponderar adecuadamente la validez y funcionalidad de las concepciones de los hablantes como auténticos testimonios que provienen del hecho concreto de estar insertos en procesos sociales específicos. Para una y otra es tan pertinente el nivel del uso de los recursos lingüísticos como el nivel de la representación de ese uso. No es de extrañar, por lo tanto, que los principales avances teóricos en el campo de la reflexión metalingüística provengan de estudios de situaciones conflictivas en diversas sociedades contemporáneas. Apasionante como es, también se trata de un campo pantanoso, de difícil recorrido, pues en éste se trata de indagar el carácter de las actividades metalingüísticas, de tener acceso a las subjetividades de los hablantes, de descubrir la validez de dichas representaciones y de revelar los contenidos del sistema proposicional que se utilizan para describir, valorar o identificar los problemas lingüísticos.

En sus investigaciones con los otomíes y mazahuas, Héctor Muñoz (1987a y 1989) ha mostrado que las proposiciones de los hablantes constatan el proceso de desplazamiento de sus lenguas. Más aún, describen de una forma muy exacta y apegada a la realidad la distribución funcional asimétrica en favor del español. Sin embargo, cuando se trata de explicar el conflicto, o de dar fundamentos de una actitud, el poder argumentativo del discurso ensaya diversos procedimientos que se agotan casi siempre

en totalizaciones e idealizaciones ("pues ya se ha acostumbrado nuestra boca al otomí", "el idioma otomí no se puede desaparecer") que eluden la verdadera situación de subordinación lingüística en que viven. Estas idealizaciones reflejan una contradicción sistemática, muy extendida en la población indígena, entre el nivel del uso lingüístico y el nivel de la representación de ese uso. Una creencia falsa muy arraigada niega la posibilidad de sostener un bilingüismo coordinado: cualquier incremento en la proficiencia del español se hará a costa de la lengua materna. Con ella, como escribí arriba, se conforma una ideología diglósica en que las consecuencias de la subordinación de una lengua se toman como justificación para mantener la discriminación. Los estudios sobre los juicios metalingüísticos han permitido finalmente revelar que la dominación social opera también mediante el ocultamiento de las estructuras propias de un sistema social: se elaboran complejos de opiniones y representaciones que interfieren no sólo la capacidad cognoscitiva, sino también la conciencia misma de los sujetos interpelados.

En este trabajo he intentado ofrecer algunas razones para adoptar una defensa genuina de la pluralidad lingüística. No obstante, al exponer las condiciones particulares que existen en nuestra circunstancia para preservarla y cultivarla he trazado un panorama que acaso suscite escepticismo cuando no franco pesimismo. Para finalizar, introduciré ciertos matices que resten opacidad a este panorama. Aunque todavía estamos lejos de conocer lo suficiente sobre las perspectivas de sobrevivencia de las minorías etnolingüísticas en el país, lo cierto es que sus estrategias de resistencia son, por su sutileza e impredecibilidad, más difíciles de descubrir que los mecanismos de dominación. A pesar de ello, es posible decir algo al respecto. A la tendencia principal del conflicto lingüístico, vale repetir, en la que el español va desplazando a las lenguas indígenas, se le opone una tendencia subordinada de retención y resistencia lingüístico-cultural que se expresa en la persistencia y refuncionalización de los sistemas tradicionales de comunicación y organización interna de las comunidades indígenas. Si bien el proceso de castellanización ha sido el históricamente dominante, no debemos sucumbir en el vértigo reduccionista que concibe este proceso como un *continuum* o un movimiento lingüístico que va, en un extremo, de la lengua indígena al español, en el otro extremo; donde los obstáculos que se presentan en el camino se refieren, en última instancia, a problemas de normatividad lingüística. Esta perspectiva le ha restado importancia a la amplia gama de formas intermedias y poco codificadas —lenguas pidgin y criollas, por ejemplo— que constituyen elementos dinámicos de la diglosia; estas formas intermedias pueden generar nuevas identidades y fronteras étnicas, producir recursos lingüísticos propios y novedosos. Poco conocemos hoy sobre el costo de las opciones de la enseñanza primaria bilingüe, pero sí conocemos algo

sobre la eficacia de estas opciones. Poco a poco se han acumulado evidencias de que resulta eficaz que un niño comience su aprendizaje en su lengua materna para luego iniciarlo en el español, continuando si es posible ciertos estudios en la primera (Dutcher, 1983, p. 51). En otras palabras, acaso no haya opciones: el que no ha aprendido bien la lengua materna, indígena, no aprenderá el español. Una vez más, las prácticas y estrategias discursivas de las lenguas indígenas como recursos lingüísticos, como formas de hablar, como actos de identidad.

## Bibliografía


Barth, Fredrik (comp.), Los *grupos étnicos y sus fronteras,* Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

Brice Heath, Shirley, *La política del lenguaje en México,* INI, México, 1972.

Dutcher, Nadine, *La utilización de los idiomas primero y segundo en la educación primaria,* Banco Mundial, Washington, 1983.

Gumperz, John J. (1982a), *Discourse strategies,* Cambridge University Press, Cambridge.

———. (comp.) (1982b), *Language and Social Identity,* Cambridge University Press, Cambridge.

Hamel, R. Enrique (1988a), "Determinantes sociolingüísticas de la educación indígena bilingüe", *Signos,* UAM-Iztapalapa.

——— (1988b), "Costumbre jurídica y lenguaje", *América Indígena,* núm. 25, año IV, INI, México, noviembre-diciembre.

———, y H. Muñoz, "Desplazamiento y resistencia de la lengua otomí", en *Sociolingüística latinoamericana,* R. E. Hamel, Y. Lastra y H. Muñoz (comps.), UNAM, México, 1988.

———, y M. T. Sierra, "Diglosia y conflicto intercultural", *Boletín de Antropología Americana,* núm. 8, diciembre de 1983.

Instituto Nacional Indigenista, *Seis años de acción indigenista en México. México 1970-1976,* INI, México, 1976.

Labov, William, *The Social Stratification of English in New York City,* Center for Applied Linguistics, Washington, 1967.

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud,* Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1987.

Muñoz, Héctor, "El conflicto otomí-español como factor de conciencia lingüística", *Bilingüismo* y *educación en el valle del Mezquital,* Franco Coronado y H. Muñoz (comps.), Cuadernos de La Casa Chata, núm. 42, CIESAS, México, 1981.

——— (1987a), "Testimonios metalingüísticos de un conflicto intercultural", *Funciones sociales y conciencia del lenguaje,* H. Muñoz (comp.), Universidad Veracruzana.

——— (1987b), "Los indígenas adultos en un proceso de alfabetización bilingüe", *Colección Pedagógica Universitaria,* núm. 15, Universidad Veracruzana.

——— *(et al.)* (1987c), "Las áreas del lenguaje (lengua materna indígena y español) en la propuesta curricular 1987 de la Dirección General de Educación Indígena, SEP; comentarios y sugerencias", *Colección Pedagógica Universitaria,* núm. 15, Universidad Veracruzana.

——— (coord.), *Una experiencia de alfabetización bilingüe en comunidades mazahuas*

*del estado de México,* Informe general, México, 1989.

Royce, Anya P., *Ethnic Identity: Strategies of Diversity,* Indiana University Press, Bloomington, 1982.

Secretaría de Educación Pública, *Educación para todos,* SEP, México, 1979.

Sierra, Ma. Teresa, "Identidad étnica en las prácticas discursivas", *Funciones sociales y conciencia del lenguaje,* H. Muñoz (comp.), Universidad Veracruzana, 1987.

———, "Las conciliaciones indígenas", *América Indígena,* núm. 25, año IV, INI, México, noviembre-diciembre de 1988.

Valiñas, Leopoldo, "Lengua e identidad étnica", *América Indígena,* núm. 23, año IV, INI, México, julio-agosto de 1988.

Varese, Stefano, "Patrimonio cultural, participación y etnicidad", *América Indígena,* núm. 22, año IV, INI, México, mayo-junio de 1988.

Wellmer, Albrecht, "Intersubjetividad y razón", *Racionalidad,* León Olivé (comp.), Siglo XXI, México, 1988.

Williams, Bernard, "The Truth in Relativism", *Relativism, Cognitive and Moral,* Jack W. Meiland y Michael Krausz (comps.), University of Notre Dame Press, 1982.

---

[1] Barth, 1976, p. 16. "Los grupos étnicos —continúa Barth (1976, p. 10)— son categorías de adscripción e identificación *[dependientes de relaciones de poder]* que son utilizadas por los actores mismos *[según sus percepciones o representaciones]* y tienen, por tanto, la característica de organizar *[a partir de propósitos o intenciones]* interacción entre los individuos."

[2] La exposición de este punto se basa en Gumperz 1982a y 1982b; Hamel y Muñoz, 1988; Hamel y Sierra, 1983; Sierra, 1987.

[3] Concibo, esquemáticamente, la política del lenguaje como los esfuerzos conscientes, sostenidos y a largo plazo implantados por el gobierno —en una nación multilingüe— para modificar una o varias lenguas, o para conservar o cambiar las funciones sociales de una o varias lenguas, con el propósito de resolver problemas de comunicación. En el siguiente apartado explico el sentido de estos aparentemente anodinos problemas de comunicación. Entre los objetivos de una política del lenguaje se encuentran el de la oficialización, estandarización, restablecimiento, difusión, modernización léxica y codificación de las lenguas subordinadas; por supuesto, una política del lenguaje puede estar empeñada en exterminar las lenguas minoritarias, pero por los propósitos de este trabajo no consideraré una política de esa naturaleza.

[4] Para ello, me baso sobre todo en Hamel, 1988a; Hamel y Sierra, 1983; Hamel y Muñoz, 1988; Muñoz, 1981, 1987a, 1987b, 1987c.

# Hacia una antropología de lo cotidiano: viendo con nuevos lentes*

Harvey B. Sarles

Mis mentores lingüísticos, George Trager y Henry Lee Smith, estuvieron profundamente comprometidos en las actividades estadunidenses durante la segunda Guerra Mundial, cuando trabajaban para el Departamento de Estado de Estados Unidos dirigiendo el Instituto de Servicios Exteriores. Su cometido principal consistía en promover el estudio del lenguaje y la cultura, pero con frecuencia su trabajo se hallaba dirigido a (re)estudiar el inglés (Trager y Smith, 1957) en lo relativo a cuestiones teóricas que atañían a los gestos (Hall, 1959) y en lo concerniente a la investigación del "paralenguaje" (Trager, 1958). Dentro de la genealogía de Franz Boas (1940), el suyo era un interés dirigido por ir al campo, y volver luego a observar "en casa" con un "nuevo punto de vista".[1]

Mientras que fueron pocas las personas (por lo menos, estadunidenses) que cuestionaron la intervención de antropólogos y lingüistas durante la segunda Guerra Mundial en favor del gobierno de Estados Unidos, alrededor de 1970 la situación parecía en extremo distinta. Por ejemplo, el Departamento de Antropología de la Universidad de Pittsburgh alentó a su claustro de profesores a intervenir justo antes de las actividades bélicas en Vietnam, lo cual condujo al ahora ignominioso Proyecto Camelot.[2] De hecho, uno de mis colegas estuvo directamente implicado en la versión chilena de ese proyecto y fue acusado de entrar de una "manera privilegiada" al trabajo de campo: mediante su actuación como observador participante, mientras actuaba también como cierto tipo de agente del gobierno; espiaba, al mismo tiempo que informaba.

La intervención gubernamental en proyectos de campo se interpreta de modos diferentes según la popularidad de las políticas de ese gobierno en un momento histórico particular. Sospecho que existe cierta política implicada en muchos, la mayoría o la totalidad de esos proyectos. Sólo durante épocas de guerra abierta ello resulta claro u obvio. Pero en términos éticos nos podemos preguntar cuál es el interés de cualquier gobierno o de cualquiera de nosotros como ciudadanos, cuál es la

naturaleza de las políticas de nuestro estudio, para qué resulta útil la información, y cómo podemos superar esa política (nacionalista) en el contexto de nuestro propio trabajo.

Volver al lugar de origen con un nuevo punto de vista, para brindar una crítica cultural informada de nuestra cultura nativa, permite obtener un panorama para tratar éticamente la política del trabajo de campo en la cultura de los demás. Este ensayo examinará algunos de los pasos y caminos que conducen a ello y nos traen de regreso.

Los antropólogos lingüistas ya mencionados, que trabajaron para el Departamento de Estado de la nación, se encontraron en la Universidad de Búfalo en 1956 siguiendo lo que era efectivamente una "purga" de relativistas culturales del Instituto de Servicios Exteriores. Yo fui uno de sus dos primeros estudiantes graduados. El secretario de Estado de Eisenhower, John Foster Dulles, poseía la fuerte intuición "absolutista" de que Estados Unidos debía operar como una especie de centro "político moral" para el mundo y juzgar a los demás con respecto al punto de vista un tanto exaltado de nuestro propio sentido del ser moral: los otros eran considerados como "imperios menores" o "malos" o no "tan civilizados" como Estados Unidos y sus aliados: puestos de avanzada coloniales, "repúblicas bananeras", etc. Esta idea absolutista continúa dominando la política exterior de este país y, frecuentemente, los antropólogos lingüistas adscritos al relativismo no son consultados ni se los emplea para capacitar a los funcionarios del servicio exterior hasta el presente (tampoco para capacitar al personal militar o empresarial, etcétera).

En ese mismo periodo, la recuperación de la empresa absolutista de Descartes por parte de la lingüística chomskiana sustituyó también el cometido más relativista, académico, intelectual y empírico de penetrar en los lenguajes del mundo que sustentaban mis maestros. Chomsky y sus colaboradores promovían un examen reflexivo del funcionamiento interno de la mente como determinante de la naturaleza del lenguaje y de la condición humana (¿total?) (Chomsky, 1957). De modo semejante, la antropología "social" británica reemplazó efectivamente la forma de antropología "cultural" de Boas, resultando de inmediato menos relativista en su enfoque para el trabajo de campo y abandonando toda demanda de volver al lugar de origen como crítico cultural. Asimismo, la antropología social abandonó la formulación de Boas de la antropología como consistente en "cultura, lenguaje y raza".

Estudios recientes de crítica cultural han tomado el campo de la antropología para abocarse a la formulación de preguntas sobre la relación del académico con su trabajo de campo y ponderar los problemas que esta conferencia desea abordar. Propongo introducirnos al espíritu de esta crítica cultural revisando los tipos de concepciones que los seguidores de Boas adoptan en su trabajo: en el campo y en el lugar de origen

(Clifford y Marcus, 1986).

En primer lugar, suministraré un contexto para la empresa de Boas e intentaré explicar la teoría fonémica. La fonémica es un epítome del intento (relativista) de suspender el juicio nativo del investigador (conocimiento aparente, creencia/incredulidad) cuando trata de entrar abiertamente a los “mapas” cognoscitivos de otros lenguajes y culturas. En el contexto filosófico, esto representa, según pienso, una aceptación posnietzscheana de los fundamentos nihilistas y míticos de nuestro ser, la cual admite una “reconstrucción ética” de este último.[3]

En segundo lugar, como la naturaleza ética de nuestros cometidos se encuentra ligada de manera inevitable a lo político, deseo examinar algunas cuestiones que son ostensiblemente personales, pero que exploran lo ético dentro de sus contextos políticos en la búsqueda de —según supongo— algunos momentos de trascendencia en lo que llamaré “lo cotidiano”.

El contexto primero y actualmente recurrente de la empresa de Boas es el debate sobre naturaleza y nutrición que surge entre la antropología y la biología, el cual adopta normalmente la forma de un relativismo cultural en lucha con una eugenesia absolutista o darwinismo social. ¿Son todas las personas “humanas” en sentidos aproximadamente equivalentes, libres de procurarse la vida? ¿O algunos de nosotros somos “mejores” o más plenamente “humanos” que otros? ¿Estamos “determinados” desde el nacimiento y de diversas maneras en nuestro destino o podemos cambiar —aprender y crecer— a lo largo de la vida? En la traducción que el darwinismo social hace de la biología a la sociedad, si algunos de nosotros nos hallamos más “adaptados” biológicamente, ¿estamos entonces más “adaptados” para regir a la sociedad o “merecer” sus riquezas? ¿Estas teorías no “justifican” órdenes sociales particulares, en lugar de analizar la naturaleza humana? Como lo sugiere uno de los principales “acusadores” de la estudiante más famosa de Boas (Margaret Mead), la empresa quizá fue aún más política que científica, pues intentó probar la variabilidad y la vastedad del cambio en vez de “sencillamente investigar” la condición humana (Freeman, 1983).[4]

Esto equivale a afirmar que el trabajo de campo sólo existe dentro de diversos contextos político-intelectuales, y negarlo (o decir que uno no está consciente de ello) no sólo es simplemente pueril, sino falso. Cuando cualquiera de nosotros va al campo, ya está observando y juzgando dentro de las diversas categorías de nombrar y ordenar en términos de lo que el investigador (ya) vive y actúa. Aunque se trate de categorías aparentemente obvias como género o edad o de las más complejas e ideológicas como “poderoso” o “venerable”, ninguno de nosotros puede sencillamente suspenderlas. Las pretensiones (son sólo “pretensiones”) de plena “objetividad” de una suspensión del razonamiento cuando se está observando —como lo afirma, por ejemplo, E. O. Wilson

(1984) en su reciente obra *Biophilia*— son, por lo menos en la vida y en las ciencias sociales, decepciones de sí mismos y pensamientos voluntariosos. Suspenderlos no parece imposible sino difícil, y exige cierta acción por encima de lo que uno se puede contar a sí mismo acerca de su propia magnificencia.[5]

## I. Lo existencial: el ser y el trabajo de campo

Introducirse al trabajo de campo constituye una separación de la vida cotidiana. Un aspecto importante de ello consiste en que se tiene un conocimiento imperfecto de quién es uno antes de entrar a esa situación. Desde cuestiones en apariencia simples, como el tamaño físico, el género, el llegar con la familia (o como familia), hasta las interrogantes más complejas de "por qué" estoy aquí, tanto en lo que a mí respecta como en lo tocante a los "nativos" (¿me responden para "agradarme", para decirme lo que quieren que yo escuche o lo que creen que yo quiero escuchar?), la cuestión aparentemente simple de la identidad, de quién soy, no es más sencilla en el campo que en el lugar de origen. Ya sea que uno intente "convertirse en nativo" o seguir siendo una especie de "extranjero" en toda situación, siempre será alguna clase de "mirón", un visitante que comparte y participa pero permanece simultáneamente afuera, tratando de encontrar alguna base sustancial y constante desde la cual va a observar. En realidad, el mayor valor de haberse ido al campo y después volver a "casa" consiste en que la "cotidianidad" del lugar de origen puede (¿debe?) ahora ser problematizada, examinada y criticada de una manera nueva (Weil, 1987).

Una forma de afirmar lo ético dentro de la tentativa de objetividad en el campo es desarrollar una crítica de la "antropología de lo exótico" y reemplazarla por una "antropología de lo cotidiano". En términos éticos, la noción de "marcharse" a tierras extrañas, a lugares donde la gente resulta distinta físicamente, habla de un modo diferente, piensa de manera diferente (?) al trabajador de campo, es que ello "vuelve exóticas" a las personas que van al campo, convirtiéndolas de inmediato en algo especial y proporcionando al observador extranjero una (aparente) posición que resulta muy "privilegiada"… pero con frecuencia sin la perspectiva crítica de que esta posición es privilegiada y sin la necesidad de revisar y (re)examinar quién es.[6]

La crítica reciente de la antropología se enfoca a una cuestión afín, subrayando asimismo la falta de una presentación del personaje que "escribe" la etnografía (Clifford y Marcus, 1986). Para el lector de esta última, la presencia del trabajador de campo debe ser supuesta de algún modo, pero probablemente la realidad haya sido diferente de la saneada versión que surge del escrito. En algunos casos ("importantes" en términos de las etnografías paradigmáticas estudiadas frecuentemente, como *Nuer* de Evans-Pritchard, 1969), el trabajador de campo trabaja verdaderamente "para" un gobierno que se halla muy "interesado" en los hábitos y predilecciones de los pueblos, y que quiere quizá controlar, convertir o, sencillamente, ser una influencia benigna.

Falta también en la etnografía la "presencia" implícita de algunas partes

"interesadas" (políticamente…), incluidas en una forma narrativa que de manera tácita es interpretada de inmediato como autorizada y objetivamente "distanciada" del material. No obstante, las condiciones del trabajo de campo pueden ser muy importantes para comprender la obra: si se trata de un matrimonio (con hijos) dedicado al trabajo de campo, si se trata de gente sana o a menudo enferma, si se trata de una persona "solitaria"; ¿cómo "se llevaban" los trabajadores de campo entre sí, según lo veían cada uno de los nativos? ¿Qué clases de observaciones y juicios se hacen con respecto al (los) trabajador(es) de campo: extraños, elevados (en México yo era a menudo *don* Javier), amistosos?

Ser estudiados por, digamos, un trabajador de campo solitario puede resultar fuera de lugar o falto de credibilidad. Si, por ejemplo, el grupo bajo estudio sólo reconoce a las "personas" en tanto poseen cierta relación entre sí o con niños, resultaría difícil distinguir lo que el observador (dice que) vio de lo que "le contaron". ¿Cómo puede un lector entresacar la realidad a partir de un trabajo de adivinanzas?; ¿cómo puede un trabajador de campo más objetivo y cuidadoso o escrupuloso hacerlo a partir del académico que refiere una buena historia a un público que conoce bien… en su lugar de origen? La mayoría de nosotros llega al campo teniendo poca experiencia haciendo entrevistas, un arte complejo por derecho propio.[7]

El hecho es que no sabemos mucho acerca de las condiciones y las prácticas del trabajo de campo en la mayoría de los casos. Quienes han tenido una amplia experiencia en el campo pueden leer entre líneas y extrapolar quizá más o menos bien lo que debió haber sucedido a partir de lo que se describe en el escrito.[8] La costumbre anterior de publicar secciones extensas de las notas de campo también se abandonó a principios de la década de 1930. ¿Por los inexpertos…?

Los movimientos anteriores entre los seguidores de Boas subrayaban el papel de los observadores, académicos y pensadores que apreciaban los hechos del trabajo de campo en los contextos más amplios de las tentativas por comprender la condición o la naturaleza humana. Desde entonces, el campo de la antropología ha sufrido un resquebrajamiento y una fragmentación durante la pasada generación. Pocos antropólogos sociales son lingüistas o viceversa. Pocos parecen conocer o pensar en los aspectos físicos de la vida. Y la ironía es que el trabajo de campo, como lo enseñó Boas, participa de todas las esferas de la vida simultáneamente. La mayor parte de la etnografía versa (de algún modo) "sobre" el lenguaje o los "usos" del lenguaje como vehículo, y se lleva a cabo en la presencia física de cuerpos —los nativos, además de los propios: todos los que "leen" las expresiones faciales que ven, la tonalidad de los sonidos y así sucesivamente—. Pero esta información es extirpada de la etnografía y, según mi experiencia, de la conciencia crítica de la mayoría de los trabajadores de

campo.

Cuando yo era más joven, menos experimentado pero no menos superficial, pensaba que “negarse” a admitir la evidencia de, digamos, lo físico o el cuerpo, no era muy ético: los antropólogos sociales “debían” estudiar la estructura del lenguaje y el paralenguaje, los lingüistas “debían” estudiar el gesto además de la organización social, los antropólogos físicos “debían”… Y todos, incluso los historiadores y arqueólogos, debían dedicar parte de sus razonamientos a tratar de explicar el presente. ¿Por qué estaban allí…? ¿Por qué estaba yo allí?

## II. Teoría fonémica y mapas cognoscitivos: el acceso al pensamiento de los demás

El problema de la identidad personal y la búsqueda de su comprensión me ha parecido muy importante, personalmente, desde que tengo memoria. Incluso cuando era un estudiante graduado en mi tercera (¿o cuarta?) profesión de antropólogo y lingüista, dedicaba algún tiempo a la lectura de Whitehead (1920) sobre *The Concept of Nature* y me observaba evaluando estas cuestiones mientras me afeitaba. ¿Ponderables, imponderables? También como marido, después como padre, luego como maestro, interrogantes similares penetraban mi ser, preguntándome por mí mismo pero también preguntándome cómo se enfrentaron los demás con estas interrogantes… o si las enfrentaron.

Mi capacitación profesional se ubicaba en el contexto de una crítica a la división de la antropología en lenguaje, cultura y mundo físico. Los lingüistas que anteriormente habían encabezado el Instituto de Servicios Exteriores habían formado equipo con Ray Birdwhistell. Éste había estado desarrollando durante años modelos para examinar la relación de las estructuras lingüísticas con la expresión corporal dentro de medios interactuantes, estudio que había bautizado como "kinésica" (Birdwhistell, 1968). Cuando todavía estaba en el Departamento de Estado, Trager laboró extensamente con E. T. Hall, quien publicó gran parte de su trabajo bajo el título *The Silent Language* (1959). Esta obra afirmaba que mucha de la importancia comunicativa o retórica se presentaba como expresión o gesto. Trager también estaba elaborando (1958) el amplio dominio de la verbalización que se presenta simultáneamente con el lenguaje: el tono de voz o el paralenguaje. Aunque esta obra fue desarrollada en una época fuertemente influida por el psicoanálisis, estos investigadores no invocaron al "inconsciente" para explicar cualquier aspecto tácito de la expresión, sino que se encaminaron a la teoría fonémica, la noción de "no darse cuenta".[9]

La teoría fonémica, por lo menos en su pensamiento, no se componía de algunas "oposiciones binarias" fundamentales (como lo afirmó después la escuela de Praga), sino de modalidades "diferentes" de cognición; es decir, diferentes a las del observador. La distinción "etic/emic" (que posee sus derivaciones éticas) estaba relacionada con la suspensión del propio juicio cognoscitivo, con el fin de apreciar adecuadamente que hablar (pensar, ser,…) otro lenguaje también significa literalmente escuchar y organizar el propio mundo cognoscitivo de maneras distintas a las del observador. Se dio por supuesto que no existían diferencias fundamentales entre la capacidad del observador y la del nativo, pero que los hablantes autóctonos escuchaban y organizaban su mundo

cognoscitivo a su propio modo (equivalente). El problema de la fonémica, y de los "mapas cognoscitivos" desarrollados posteriormente, consistía en penetrar las modalidades para escuchar/hablar (y pensar) de los otros en "sus propios términos".

En la práctica, esto es afín a un relativismo cultural cuya posición ética consiste en que los hablantes/pensadores de todos los lenguajes y culturas son personas equivalentes. La tarea fonémica es escuchar como ellos escuchan, pensar como ellos piensan. Los métodos desarrollados para emprender el trabajo de campo se relacionaban con la búsqueda de "pares mínimos" con el fin de descubrir cuáles eran las similitudes y diferencias (para el observador) que resultaban "significativamente" contrastantes para los hablantes nativos, qué "patrones" se obtenían dentro de las "formas canónicas", cuál era su inventario de sonidos. Se podría entonces desarrollar un alfabeto y un sistema de escritura, y enseñar a los hablantes nativos a leer y escribir, verificando subsecuentemente el análisis fonémico con la facilidad del alfabetismo.[10]

La teoría fonémica puede ser comparada con diversas teorías estructurales que dan por supuesto que cualquier cultura nativa "se adecua" a algún modelo prestablecido. El "problema" del trabajo de campo consiste entonces en hacer corresponder alguna teoría sobre cómo "debería" ser, por ejemplo, la estructura social o mítica nativa, con este modelo y según la realidad determinada por el trabajador de campo. Puesto que muchos de estos modelos han sido derivados de nociones jerarquizadas acerca del lugar en que se ubican las distintas culturas o lenguajes dentro de los órdenes de desarrollo evolutivo, que van de lo primitivo a lo civilizado, es menos lo que "concede" a los nativos que lo que se concede en los enfoques de tipo fonémico, en los cuales se presupone que todas las personas, culturas, sistemas de pensamiento son sencillamente diferentes, pero no que están ordenados en algún sentido jerárquico: todos los sistemas fonémicos, todos los sistemas cognoscitivos, todos los seres pensantes son equivalentes.

Es importante considerar, dentro de un marco ético, que las personas en lo individual y sus experiencias pueden "desaparecer" o no aparecer en el pensamiento del trabajador de campo. Ya sea que se juzgue a partir de un modelo elevado que se derivó de un argumento complejo, o que se intente penetrar en las estructuras cognositivas de los nativos, las categorías estructurales o formales pueden dejar atrás al ser individual. En el caso de la teoría fonémica, el trabajador de campo puede laborar con un informante principal, presuponiendo que representa adecuadamente la gramática de toda la sociedad. Pero incluso en este caso el informante es más una conveniencia que una realidad en un cuadro de experiencia más amplio.[11]

Sin embargo, la teoría fonémica, extrapolada a la elaboración de "mapas cognoscitivos" y ubicada más allá dentro de algunas otras "críticas" (Sarles, 1989), repensada constantemente con respecto a problemáticas parecidas en la cultura del

trabajador de campo y necesitada de un autoanálisis, puede servir realmente para aproximarse a una apreciación de los contextos existenciales/experimentales más amplios de las otras culturas. Puesto que, en el contexto de este "retorno" a la cultura nativa del investigador, el objetivo es profundizar en la comprensión de sí mismo, el interés del trabajo de campo reside en conocer y entender a los demás en sus propios términos.[12]

Es especialmente importante considerar lo anterior pensando en qué medida comprenderlos contribuirá a comprendernos. Aunque ello pueda parecer egoísta y manipulador desde el principio, vale la pena explorarlo en términos de qué es lo que se nos pide hacer metodológica y conceptualmente.[13]

De la fonética a la cognición, la primera noción consiste en que el pensamiento de los demás puede ser totalmente diferente del propio: no inferior en términos de su "competencia" ni de sus "bloques constructivos", sino sencillamente diferente. Por otro lado, existen varias similitudes sobre las cuales se puede basar el estudio: cuestiones de género, evidencia, racionalidad, tareas y necesidades, organización… son principios en todas partes. Pero cuando los sonidos se organizan, incluso se conceptualizan de manera distinta en sistemas fonémicos diferentes, es importante desarrollar un sentido para lo que diversos nativos consideran que es, por ejemplo, el ser y convertirse en una persona.

Así como los hablantes nativos escuchan los sonidos, conceptualizan que sus hijos llegan a ser esencialmente "como" ellos. Es la manera de ser de los padres que se "tiende sobre" cada uno de los niños en desarrollo, tanto en el sentido de lo inmediato como en el de la tendencia a convertirlos en hablantes, pensadores y actores competentes en la edad adulta, según los términos de la generación anterior. De la misma forma en que los niños tienen que llegar a hablar "correctamente" deben comportarse y pensar "correctamente" dentro de los términos de los padres y la sociedad. La tarea del trabajador de campo consiste principalmente en determinar cuáles son esos términos.

Este esquema, derivado de los estudios fonémicos y los mapas cognoscitivos, nos dice que una actividad comparativa como el trabajo de campo exige que veamos otras culturas desde la perspectiva de que suministran modelos para ser y para la tendencia de desarrollo de sus hijos. Entonces no estamos adscribiendo (tanto) nuestros propios modelos a los demás, sino tratando de examinar, en primer lugar, cómo un niño se convierte en ashanti, tzeltal o estadunidense. En este contexto, me parece que la orientación del trabajo de campo supone implícitamente que los individuos "portan" de algún modo la cultura en su ser/pensamiento. Más bien, gran parte de esto parece más obvio al observar el modo en que los niños se transforman en personas culturales: quizá

estas ideas derivaron de observaciones personales hechas en mi barrio sobre cómo los niños judíos, protestantes y católicos llegaron a ser adultos en cada denominación.

Conceptualmente, este modelo se mantiene en cierto equilibrio crítico con el ejercicio del pensamiento que uno realiza en torno del propio modo de ser/llegar a ser. Como sugerí en otro lugar, no resulta más fácil entender cómo "yo" llegué a esto y adónde me encaminaré (mi "siguiente lugar") tratando de desenmarañar lo que soy yo particularmente, lo que otros me dijeron que fuera, y así sucesivamente (Sarles, 1990a). Una metáfora de ello es, quizá, considerar cómo los padres "atribuyen" a sus hijos recién nacidos un sentido de su ser y su llegar a ser, de "personaje". ¿Cuáles son sus términos, qué ven, qué atribuyen a ese hijo que llegará a ser como ellos? ¿Es el niño un don, una carga, cierta combinación? ¿De quién es: de la madre, el padre, la familia, el clan…? ¿Se trata de cierta mezcla de cuerpo y alma, o sólo de un alma? ¿Cuál es su destino? ¿Qué significa destino? ¿Algo bueno, malo, neutro? ¿Cómo aprenderá/llegará a escuchar a sus padres de modo que no se lastime a sí mismo, que se sienta ligado a ellos, a su pensamiento?[14]

El hecho de que se dirija a los niños para que lleguen a ser (¿esencialmente?) muy parecidos a la generación de sus padres es lo que ha abrumado mi pensamiento en términos del *locus* para ser ético, para llegar a ser una "buena" persona. Mi tarea en el trabajo de campo consiste en tratar de encontrar lo que esto significa para ellos, siempre también en el contexto del autodescubrimiento. ¿Cómo escuchan, cómo escucho? ¿Cómo llegan a ser, cómo llego a ser? ¿Cómo se ven a sí mismos, cómo me ven, cómo me veo, cómo los veo? En cierto sentido, la tarea es reflexiva en el plano existencial. Desarrollo mi forma de entrevistar y comprender a través de ellos y de regreso a mí mismo, y otra vez volviendo a ellos…

La concentración en los niños pequeños, intentando contemplar su desarrollo, estaba reservada anteriormente a las antropólogas cuya tarea consistía en investigar el mundo "menos serio" de las mujeres. En realidad, se trata de una de las (¿pocas?) formas de darse cuenta de los procesos para llegar a ser, es decir, del futuro. Como dice el antropólogo, místico, filósofo Castaneda, con frecuencia criticado y pocas veces llorado, lo más difícil de ver es lo que está ocurriendo en la actualidad (Castaneda, 1977). Parece necesario ver el "presente" de otros, nativos en el mundo de sus propias construcciones, para tratar de comprender nuestro propio presente: no es una tarea sencilla. Considérese, en Estados Unidos, que las distintas ciudades parecen estar funcionando en sentidos un tanto diferentes del presente: Mineápolis se encuentra unos pocos años "más adelantada" que su ciudad gemela de St. Paul; aparentemente, se halla más cercana a Nueva York. Abandonar las poblaciones rurales de Ithaca y Cornell después de varios meses exige un "reingreso" muy parecido al que se opera cuando se

retorna del trabajo de campo al lugar de origen. ¿Cómo sucede esto? ¿Cuál es el "presente" de los nativos? ¿Poseen sus propios modelos acerca de lo que ocurre en cierta capital nacional o regional? ¿Cómo "calculan" la "tendencia" futura de sus hijos? ¿Generacionalmente, por años, por los contenidos de la memoria (cultural)?

En términos de la escala o el tamaño de la población, ¿se "conocen" todos entre sí? ¿Dónde se reúnen, dónde se ven, dónde juzgan el ser propio y de los demás? ¿Con qué criterios? ¿Qué es una persona para ellos? ¿Qué diferencias y similitudes, qué fuerzas consideran que penden sobre ellos? ¿Las personas, las familias, las estructuras sociales? ¿Quién tiene el "poder" para definir lo que es importante o significativo, y para quién? ¿Cómo se percibe el cambio según la edad, los rituales? ¿En qué dominios del ser? Obsérvese que, hasta ahora, no resulta muy claro si estas interrogantes se refieren al trabajador de campo o a los nativos, o a ambos como creo que debería ser, en lo ético, con el fin de "personificar" a los nativos de igual forma en que uno intenta continuamente person(a)-ificarse a sí mismo. La ventaja de trabajar en el campo, desde luego, reside en que con frecuencia es "más fácil" ver, en tanto las diferencias parecen "distinguirse" en la percepción del investigador. Existe una gran dificultad (¿la misma?) para diferenciar lo cotidiano de lo exótico tanto en el campo como en el lugar de origen. En términos éticos, creo que es muy importante considerarlo.[15]

Asimismo, este método derivado de la fonética parece ser ético en su tentativa de llevar al existencialismo no sólo la tarea del investigador sino también a todas las personas a quienes estudia. La tentación que se siente en el campo de esconderse de sí mismo suspendiendo las creencias, puede también conducir al investigador a ver principalmente los "factores de categorización" en términos de qué nativos están vivos, o qué "sociedad" los fuerza. La forma en que esto se considere resulta importante. Es fácil perder de vista el sentido en el cual cada uno de ellos es aproximadamente equivalente en su ser —para el trabajador de campo—. Sin embargo, el símil lingüístico se desmorona por cuanto el "lenguaje" es útil y se lo simboliza sin dificultades, mientras que los procesos cognoscitivos continúan estando únicamente en el ser y el hacer de los nativos; no se lo exporta, traduce o reconoce con facilidad en el presente, en la memoria del trabajador de campo, en el texto etnográfico.

Para concluir esta sección, puede resultar provechoso preguntarse si el concepto del trabajador de campo único y solitario no sirve perfectamente a este método. Si no hay un consorte (allegados), si no hay niños en el campo, parece más fácil creer que la existencia de uno allí es una especie de vacaciones para descansar de la vida; que el investigador es primordialmente un visitante en el campo y en su propia vida. La presencia de su familia aumenta los tipos y las formas de las interacciones y experiencias que pueden afectar a su ser. Observar, por ejemplo, cómo tratan los nativos

a los hijos de uno, bien puede conducirlo a examinar más estrechamente la forma en que tratan a sus hijos: cuáles son sus preguntas, sus observaciones. También resulta más fácil actuar como si uno se hallara en un dominio absolutamente extraordinario en caso de estar solo, pues el mismo concepto de hallarse "solo" ha convertido en "exótico" para sí lo que para los nativos es a la vez real y "cotidiano"…

## III. El intento de ser común mientras se emplea un nuevo punto de vista

¡De vuelta en casa! ¿El mundo real? ¿Unas vacaciones para descansar del campo? ¿El lugar de origen visto mientras se asimila la experiencia de ser en la tierra, el lenguaje, el pensamiento, el ser de otros?

No es obvio, ni siquiera sencillo, observar este sitio, juzgar mi lugar desde dentro… No hace mucho, por ejemplo, una prima y su marido vinieron a Mineapolis desde mi ciudad de origen, Búfalo, que no es tan diferente en tamaño aunque muy distinta en muchos otros sentidos. Parecían como nosotros; en apariencia, les gustó cómo somos, quizá les gustamos.

¡Seguro! Bueno, como habitantes de ciudades de dimensiones medianas, de unos dos millones de personas, parecían creer que esta ciudad es, posiblemente, "el" lugar para estar. Próximos a su jubilación, estaban pensando dónde les gustaría quedarse, "pasar el tiempo". Un jardín con esculturas. Un centro urbano simpático. Mucha música y teatro. Caminatas a la orilla del lago, paseos. Un perfecto fondo de jazz y rock. Y comida tailandesa. Pasando de lo mejor de Búfalo a las irónicas consecuencias de la reciente guerra en el sureste asiático, una muy buena comida tailandesa.

En una tarde, la ciudad de Mineapolis se había transformado y nada importante había ocurrido. De una forma peculiar, yo había regresado a mi vida cotidiana con una nueva visión.

Aunque esta historia es una especie de parábola, no resulta tan insólito que lleguemos a nuestras vidas con un nuevo punto de vista. Volver a casa después de un tiempo en el campo, en las casas de otros es, en potencia, mucho más fuerte en lo tocante a reelaborar el mundo experimentado y observado. Después de haber ingresado a esta experiencia, ¿qué se puede hacer en términos éticos para utilizarla provechosamente: nuevos conocimientos, perspectivas, críticas?

Como algunos otros, regresé a Estados Unidos con un interés creciente por este gigante. ¿Qué es? ¿Quiénes son todas estas personas? ¿Cómo funciona? Cuando estuve en el campo durante dos años a principios de la década de 1960, critiqué mucho a quienes se especializaban en todo un país, por ejemplo, México, Brasil o China, de dimensiones demasiado extensas. Y ahora aquí estaba, interesándome por Estados Unidos.

Al mismo tiempo, al ser joven y estar en busca de mi propia trayectoria profesional, me di cuenta de que había mucho de problemático en la naturaleza misma del lenguaje. Gran parte de mi capacitación consistió en observar lo que había sido omitido en la

teoría y la observación anteriores; por ejemplo, la kinésica y el paralenguaje. Puesto que había sido criado en comunidades étnicas (derivadas de los europeos), ya estaba yo consciente de que existían diferencias considerables entre mis vecinos: en su aspecto, habla, hábitos y concepciones. Cuando era un niño que repartía periódicos, aprendí a distinguir si me encontraba en un hogar católico, judío o protestante sólo por el olor que me llegaba al dejar el periódico en su lugar o al cobrar mi paga. En otras partes de Búfalo pude escuchar diversos acentos: polaco, italiano, negro, para nombrar sólo algunos. Durante mi capacitación en lingüística, aprendí a imitar algunos de ellos bastante bien: lo suficiente como para que me correspondieran diciendo que hablaba "sin acento" para sus oídos.

Lo que se clarificó en mí, cada vez en mayor medida, al regresar a casa fue que esto también constituía una especie de "campo". Volví a preguntarme, en este mundo donde había crecido, cómo "funcionaba". ¿Cómo esos grupos de personas, todas iguales pero todas diferentes en ciertos sentidos culturales "profundos" se mantenían unidos, poseían "identidades" independientes y las transmitían a sus hijos? ¿Cómo se preservaba esto? ¿Bajo qué condiciones cambiaba? ¿Bajo qué condiciones "se desmoronaba"? ¿Cómo quedaba entrelazado en el contexto de unidad que constituía a Estados Unidos? El nuevo punto de vista con el que observaba después de haber ido al campo estaba, ahora en retrospectiva, problematizando lo cotidiano, el mundo en el cual yo era una persona.

De modo semejante, al convertirme ahora en un comparador, al comenzar ahora a ver otra vez, empecé también a introducirme en el mundo de otros animales, que es mejor para observar la cotidianidad. De otras culturas al lugar de origen, de otras especies a la condición humana. Como aspectos de este viaje, y en el contexto de las batallas entre naturaleza y nutrición de Boas, comencé a observar a gente "poco común", lo mejor para ver lo que está sucediendo, la categoría de lo que es cotidiano. Intenté, como en el trabajo de campo humano, suspender el juicio con respecto a lo que es normal, humano, cotidiano. De la misma forma en que había aprendido, en el trabajo de campo, a tratar de ver el mundo según los términos de los nativos, traté de imaginar cómo otras especies, pero especialmente los minusválidos, se incorporaban al mundo.

De una manera parecida a la lucha contra esa acepción del "progreso" humano que anteriormente había clasificado a los distintos pueblos y lenguajes de lo primitivo a lo civilizado, intenté en lo posible considerar otras especies según sus propios términos: observar en su trabajo a los especialistas en etología comparada e interrogarlos muy extensamente. Puesto que las doctrinas raciales pretéritas condenaban a otras culturas como "inferiores", me pregunté en qué medida nuestras definiciones humanas anteriores sobre el animal "racional" habrían teñido el punto de vista presente.

¿Teníamos la capacidad de ver a otras especies tal como “son”? ¿O estábamos imponiendo nuestra propia concepción, gruesos marcos de predilecciones filosóficas? ¿Poseíamos la aptitud para ver a las personas minusválidas como son? ¿O estábamos viendo, por ejemplo, a las personas “retardadas” y “sordas” tomando como referencia alguna noción implícita de lo normal, comparándolas con otras especies de un modo muy semejante a como habíamos juzgado anteriormente otras culturas?

En el plano ético esto equivale a decir que el examen de otros lenguajes y culturas debe ser traído al lugar de origen para poder ver a todos en sus propios términos. En este caso, la perspectiva de observar lo cotidiano con un nuevo punto de vista puede ser extendida a ver lo “normal” comparándonos con quienes se hallan incapacitados en diversos sentidos. Y puede ser extendida a ver la condición humana —la naturaleza humana— de modos novedosos, tratando de entender otras especies en sus propios términos.

En el lugar de origen, la política de todo esto pasa directamente a dominar. Siempre que el conocimiento conduce a la acción, hay que afrontar los prejuicios y las concepciones que predominan en la cultura de uno mismo y enunciar qué es lo “correcto”. Al contrario del trabajo de campo, donde uno se siente tentado a esconderse detrás de su etiqueta de “observador participante” en el lugar de origen las etiquetas resultan transparentes: “se ve a través de ellas” o directamente se las interpreta como políticas. Aunque para algunos es por ello más fácil declarar que su campo se encuentra muy lejos del lugar de origen y que es “exótico”, el aceptar y darse cuenta de que éste se halla donde está el trabajador de campo tiende a hacer que la demanda de “objetividad” resulte siempre problemática.[16]

En el lugar de origen, uno aprende pronto que aquello que entiende como problemático no es visto o compartido por muchos otros. En tanto uno está observando desde el foro hacia el interior, en su país lo que antes era exótico se vuelve ahora una cuestión meramente interesante o problemática. A fines de la década de 1960, durante las grandes luchas por los derechos civiles en Estados Unidos, por ejemplo, se expuso con mucha claridad el problema de la raza. Como parte de un grupo de antropólogos y lingüistas que trabajaba para el Departamento de Justicia de Estados Unidos y los NIMH,[17] entramos en conversaciones con la policía en toda la nación. Unos 80 miembros del cuerpo habían muerto en enfrentamientos durante la guerra racista con los negros. Lo que logramos, según lo entiendo ahora, fue convencer al pueblo estadunidense de que los afronorteamericanos eran una “cultura”, un grupo étnico derivado de África; no un agrupamiento biológica y racialmente determinado. También durante esta época, el mismo grupo se reunió en Jamaica, demostrando de manera definitiva que las “raíces” africanas habían sobrevivido a la experiencia de la esclavitud

con la comparación y la contraposición de los dialectos del *creole* caribeño, de la isla Gullah que está frente a la costa atlántica de Carolina del Sur y el inglés de los negros. En efecto, no se creía que el afroestadunidense tuviera historia, lenguaje y cultura esencialmente igual que todos los demás norteamericanos.[18]

En la etología comparativa que se estaba desarrollando en esa época, los Gardner realizaban los primeros experimentos sobre el lenguaje mediante signos de los chimpancés (1969). Aunque la ética y la política de comparar otras especies con los seres humanos sigue siendo problemática de manera interesante, el aspecto que posee interés humano residió en que los sordos pudieron "aprovechar" el hecho de que los chimpancés emplearan su lenguaje mediante signos para volverse seres humanos más completos a los ojos de los demás. William Stokoe (un lingüista de la Universidad Gallaudet para Sordos) y yo estábamos convencidos de que la contraposición entre seres humanos y otras especies tendría el efecto de hacer que las personas incapacitadas o anormales parecieran "más humanas" que antes. Mientras que en el pasado se consideraba a los sordos como mudos, al igual que los animales, el lenguaje mediante signos ganaba ahora la condición de "verdadero" idioma, confiriendo a los sordos la condición de pensadores reales: una extensión de la teoría fonética. Este movimiento en favor de los minusválidos todavía se está verificando, y el lenguaje mediante signos se enseña a muchas personas que antes habían sido consideradas como "retardadas" graves, y está cambiando lentamente las opiniones con respecto a sus capacidades. Hace apenas dos años, la Universidad de Minnesota permitió el estudio del lenguaje mediante signos para cumplir con el requisito de aprender un idioma extranjero: es la primera universidad que hace esto.[19]

Durante la década de 1970, en una época en que varias poblaciones en inferioridad de condiciones trataban de alcanzar la igualdad dentro del liberalismo norteamericano, el Movimiento Indígena Estadunidense respaldó un levantamiento de Dakota del Sur en Wounded Knee. Dos policías federales resultaron muertos. Durante un juicio que fue trasladado a Minnesota, con el fin de garantizar su posible "imparcialidad", mi esposa y yo trabajamos en el comité para la selección del jurado en favor de los acusados indígenas. Nuestra tarea consistió en "descifrar" e interpretar a los jurados potenciales cuando eran examinados con respecto a sus prejuicios.[20] Se nos consideraba como especialistas en paralenguaje y lenguaje corporal. No es claro qué papel desempeñamos en esta afortunada empresa. Pero la contribución de un ex trabajador de campo de regreso a su hogar debe ser capaz de entender con mayor claridad cómo nos percibimos mutuamente; por lo menos, cómo respondemos en el ámbito público con respecto a la verbalización y la expresión. Éste fue un momento nacional dramático de la historia estadunidense que pareció exigir una respuesta ética

por parte de los trabajadores de campo en favor de quienes, en tanto cultura, son considerados públicamente como inferiores a las personas equivalentes.

De manera menos dramática, menos pública, la tendencia ética del trabajador de campo es convertirse en analista de su sociedad (cotidiana) y, de un modo permanente, en un crítico cultural. La forma en que esto pueda expresarse varía con la oportunidad, la época, los hechos, las energías y otros factores. Significativamente, parece que uno debe estar en busca de esas oportunidades siempre y donde puedan surgir y, en caso contrario, hallarse preparado para tales momentos.

Parte de la tarea que yo mismo elegí se refiere a un enfoque particular para el estudio de la cultura norteamericana. En los últimos años se han presentado dos oportunidades que son más claramente ético-políticas, y otra que se ha manifestado más bajo la forma de actuar como el tábano socrático.

El tábano que hay en mí, impulsado por mi experiencia intercultural, "ocasionó" que me excitara en gran medida el "hecho" (para mí, en todo caso) de que la mayoría de las disciplinas en la Universidad parecieran "funcionar" de una manera muy semejante o igual a las culturas. Mi trabajo de campo, inmerso en la cotidianidad de la Universidad, comenzó a inscribirse en sus diversas ramas, en lo que ahora se ha convertido en una exploración a través de la lista de materias. Las tareas éticamente más obvias eran: 1) la impartición de un "Breve curso sobre Estados Unidos" (Sarles, 1988) para los estudiantes extranjeros de posgrado, becados bajo la sociedad Fulbright, que venían de todas partes del mundo a Estados Unidos para hacer estudios de un año en sus especialidades, y 2) un curso sobre "Pluralidad cultural" (en Estados Unidos), muy a la manera de Boas aunque actualizada para fines del siglo XX.

La elaboración del plan de estudios se halla motivada por una búsqueda parecida a la de todo trabajo de campo. Se refiere al conocimiento, pero en un sentido inusual. No se trata sólo de un inventario de conocimientos, sino que es también una exploración en varios niveles de los métodos con los cuales diversas disciplinas los buscan: en especial, cómo capacitan (¿adoctrinan?) a los jóvenes, qué es el éxito, qué significa conocer, qué se entiende por datos, qué es un problema, qué es en realidad un tema de estudio. La tarea parece semejante a la de la etnografía en general: desarrollar cierta noción global de las prácticas, las costumbres y los hábitos en los planes de estudio (las culturas) de todo el mundo. Puesto que ya no es posible que una persona lo sepa todo, ¿se puede de algún modo divagar con conocimiento de causa por el plan de estudio estudiando a los profesionales de todos los saberes? ¿Dónde se producen las (mal)interpretaciones, los desacuerdos, las omisiones? ¿Cómo desarrollar técnicas de entrevista (otra vez, a partir de la fonética) con las cuales uno pueda "introducirse" al pensamiento de los especialistas de cada una y todas las disciplinas?

De vez en cuando, imparto un curso así concentrándome normalmente en las ciencias del comportamiento, y entrevisto y enseño cómo entrevistar a miembros destacados y experimentados de diversas disciplinas. Creo que no es una mala forma de hacer etnografía en el lugar de origen, dentro de un marco en el cual todos los nativos se parecen más o menos al etnógrafo, pero en el que son completamente exóticos. Esto me ha llevado consecuentemente a dedicarme al razonamiento comparativo y a auspiciar mayores conversaciones y trabajos por encima de esos límites disciplinarios. Aunque no ha sido una empresa muy afortunada, también me ha impulsado a desarrollar una crítica de la formulación disciplinaria sobre educación de posgrado. Quizá es en esto donde se materializan los aspectos éticos de regresar al lugar de origen con un nuevo punto de vista.

Finalmente, me ha parecido que formular una etnografía crítica de la cultura nativa de uno mismo contribuye a la problematización de lo cotidiano, ese convertirse en antropólogo del propio ser. Y puesto que en mi opinión debe tratarse de un proceso continuo, es preciso dedicarse a él regularmente. Con este fin elaboré el "Breve curso sobre Estados Unidos" (15 horas, aproximadamente), destinado a introducir a los estudiantes extranjeros al estudio de este país. En términos metodológicos, intenté utilizar mi experiencia de campo para entrar en las percepciones que tienen acerca de Estados Unidos y contarles una historia que los lleve a estudiarnos con el ojo observador del trabajador de campo. Creí —otra vez, ética y políticamente— que debía poner mis "cartas políticas sobre la mesa" y por ello adopté una postura "liberal al estilo de Jefferson" para explorar a Estados Unidos y criticar otras posiciones.[21] Sin entrar en los detalles del curso, la cuestión ética reside en que la búsqueda de la comprensión de uno mismo bien puede conducir al trabajador de campo a convertirse en crítico y analista de su propia cultura, y en tal forma que puede explicarla con cierta precisión a quienes vienen a ella desde experiencias y perspectivas diferentes.

En la actualidad, estoy intentando "explicar" a Estados Unidos a sus mismos ciudadanos —por lo menos, a algunos— desde el punto de vista del trabajador de campo que regresó. La pluralidad cultural como concepto constituye el reconocimiento por parte de la Universidad de Minnesota[22] de que el país se compone en su mayoría de personas que han venido a él desde otros lugares, de que vivir juntos en paz exige el reconocimiento y la comprensión de los vínculos que nos ligan y de los factores que nos dividen. En particular, se enfoca a cuatro grupos "minoritarios" (afroestadunidenses, hispanos, indígenas norteamericanos nativos y el grupo proveniente del este asiático) que son o han sido especialmente discriminados y cuyas crecientes poblaciones están cambiando en el presente la demografía de Estados Unidos de un modo bastante drástico.

Estoy utilizando un modelo boasiano sobre "lengüaje, raza y cultura" (actualizado) con el fin de comparar la forma de estudiar las culturas minoritarias con uno mismo y con la subcultura propia. Puesto que además me interesa la historia de las ideas (occidentales), estoy intentando llevarlos a entender qué son las "ideas fundamentales" del platonismo: cómo ven, piensan, juzgan, de modo que puedan compararse ellos y sus hábitos con lo que son los demás, tratando de meterse en los zapatos de los otros. En cierto sentido, este curso intenta hacer que los estudiantes (principalmente de la "mayoría" blanca) inicien el diálogo conmigo (el maestro) y con sus propios pensamientos: para poner de relieve cómo escuchan y juzgan los dialectos de las minorías, cómo ven y juzgan la apariencia física o facial (propia o ajena), contraponiendo esto a las descripciones del especialista en fonética sobre cómo "funcionan" los dialectos y las apariencias faciales.[23] Por último, exploramos diferentes nociones de cultura, incluyendo la pobreza, la acción política gubernamental. A través de todo lo anterior estudiamos los diversos problemas de los subtemas acerca de lo particular y lo universal (por ejemplo, qué es cultura), el cambio (por qué la gente posee esa apariencia y esa forma de hablar, la cuestión sobre naturaleza y nutrición) y así sucesivamente.

Al pensar y ser en términos éticos, estas empresas me parecen aspectos del trabajador de campo existencial —introduciéndome a las culturas de otros de igual forma en que examino la mía, mi lugar y el de los otros dentro de esas culturas— que desarrolla una crítica y la lleva a la práctica a medida que las oportunidades pueden ser creadas o, en caso contrario, cuando se presentan.

## IV. En busca de…

Comprender a otros para comprenderse a sí mismo para comprender a otros para comprenderse a sí mismo… no resulta claro dónde comienza este proceso.

Mi estancia de dos años, haciendo trabajo de campo en el sur de México, sin haber regresado exactamente todavía, y el haber estado allí con mi esposa y mi pequeña hija, ha afectado profundamente, "guiado" mejor mi vida como antropólogo lingüista desde entonces. Han pasado unos 30 años en tiempo cronológico. Yo/nosotros (tampoco es claro dónde comienzan y acaban el "yo" y el "nosotros") parecemos haber estado viviendo una vida configurada fuertemente por ese recorte de dos años en su país.

En cierto sentido somos visitantes de nuestras propias vidas, de la misma manera en que somos visitantes de las vidas de otros durante ese tiempo que convertimos en exótico. En términos éticos, sigue siendo oscuro el modo de abordar el trabajo de campo en el mundo de los demás. En lo cotidiano, ya de regreso al lugar de origen, parece un poco más claro. Cuando se entrevista a una persona de otra disciplina, existe con frecuencia una sensación manifiesta de que el entrevistado quizá está disfrutando o recibiendo un "intercambio", a menudo cierta perspectiva de cómo conceptualiza o piensa determinados problemas. Según mi experiencia, una buena entrevista puede conducir a formular preguntas nuevas, críticas sobre uno mismo. Nunca estuve ni estoy seguro sobre qué puedo "dar a cambio" a los tzotziles de Chiapas: ¿un diccionario?, ¿una gramática?

Constantemente pasan por mi pensamiento cuestiones sobre autoridad y aprobación. Mi preparación en la teoría y la práctica de la fonética me lleva a pensar en los demás como personas equivalentes a mí, y no obstante ahí estaba y aquí estoy, solicitando que se me considere "privilegiado", que se me proporcione información o conocimientos que parecen, al menos, "privados" y una especie de "propiedad". Dando por supuesto, otra vez en lo ético, que como trabajador de campo soy una persona equivalente, me ha parecido que existe un significado necesario de la "deuda" y la "responsabilidad" hacia la persona que me da o me revela ese conocimiento. Para expresarlo de otra manera: ¿Qué derecho tengo de saber lo que otro hace o piensa? ¿Qué derecho tengo luego de publicar o referir esta información, estas historias?

Comparándome con el médico que casi llegué a ser o con el sacerdote que actúa como una especie de guardián del ser espiritual de una persona, me parece que desarrollé un sentido de lo "sagrado" en lo secular. Quienes tienen el "derecho" ético de poseer o incluso de investigar el estado del cuerpo o el espíritu de una persona se encuentran en una posición de confianza muy especial. Le explico al doctor mi mal, la

historia de mi ser más íntimo, privado, con el fin de que pueda ayudarme. Confío en él cuando va a practicarme una cirugía, tendiente a un sentido de curación que tiene una inteligencia más amplia. Como maestro, en especial cuando sostengo alguna forma (¿socrática?) de diálogo, me encuentro en una posición parecida: escudriño los pensamientos íntimos de los estudiantes para corregirlos, criticarlos, ayudarlos a proseguir… de acuerdo con sus intereses más altos, hacia su propio futuro. Como trabajador de campo, parece que lo mejor que he hecho es ayudar a que "se expresen" quienes poseen la capacidad de articulación o el puesto académico que el trabajar con ellos me ha permitido garantizar. Es justamente en esto donde la frontera entre lo ético y lo político se vuelve particularmente borrosa. Si me dan "poder" sobre su futuro, debo usarlo bien y en su favor.

En este ensayo mi intención ha sido menos presentar una trayectoria de mi carrera personal que preguntarme en voz alta si he vivido de acuerdo con algún tipo de pago de la deuda ética por el privilegio de recibir o tomar los conocimientos privados de otras personas y utilizarlos para mis propios fines. Si parece que personalizo demasiado, creo que no es tanto una proyección de mi ego como el deseo de analizar un tipo de autoexamen que, en mi opinión, todos necesitamos probar. En tanto somos (como nos dice Protágoras) la medida de todas las cosas, nuestra postura existencial, que varía incluso dentro de su continuidad, requiere de su propia crítica.

Nuevamente, en este punto no estoy de ninguna manera seguro de que se trate de una verdad ética o de un aspecto del sentido de ser progresivo y en desarrollo que uno posee. He tratado, y continuaré haciéndolo, de expresar, a quienes poseen menos aptitudes, una posición inferior a la mía. Doy por supuesto que mis estudiantes superarán mis actos; particularmente, mi tentativa de ser su maestro lo garantiza. He tratado, y seguiré haciéndolo, de influir en la política gubernamental, pero he descubierto que mi nivel de autoridad y credibilidad varía de una manera muy radical: casi está al nivel de popularidad de las estrellas de Hollywood, al menos dentro de las clases de órdenes burocrático, intelectual, disciplinario, editorial, comercial que parecen determinar gran parte de lo que se escucha en cierto momento. En términos éticos, sólo puedo intentar buscar y estar preparado para el tiempo en que mi voz, formada por los viajes al campo exótico, pueda ser escuchada dentro de la vorágine de otras voces que gritan… a menudo, según creo, para beneficiarse a sí mismas.

Y desde luego, la invitación a esta conferencia para discutir este tema tan delicado me ha ayudado a expresar —nuevamente, para mí mismo— lo que ha configurado y sigue configurando al ser (mío). En este punto, quizá, podemos indagar sobre lo ético más sutilmente: ¿dónde se encuentran los límites entre el trabajo y el ser cuando nos introducimos en las vidas privadas y exóticas de otros y regresamos en un continuo

diálogo con nosotros mismos, que en la mayoría de sus sentidos siempre es cotidiano?

## Bibliografía


Birdwhistell, R., "Kinesics", *International Encyclopedia of the Social Sciences,* vol. 3, Crowell, Collier, and Mcmillan, Nueva York, 1968, pp. 379-385.

Boas, F., *Race, Language and Culture,* Free Press, Nueva York, 1940.

Castaneda, C., *The Second Ring of Power,* Simon and Schuster, Nueva York, 1977.

Chomsky, N., *Syntactic structures,* Mouton, La Haya, 1975.

Clifford, J., *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art,* Harvard University Press, Cambridge, 1988.

———, y G. E. Marcus (comps.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography,* University California Press, Berkeley, 1986.

Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer,* Oxford University Press, Oxford, 1969.

Freeman, D., *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth,* Harvard University Press, Cambridge, 1983.

Gardner, R. A., y B. T. Gardner, "Teaching Sign-Language to a Chimpanzee", *Science,* núm 165, 1969, pp. 664-672.

Hall, E. T., *The Silent Language,* Fawcett World Library, Nueva York, 1959.

Montagu, A., *Statement on Race,* Henry Schuman, Nueva York, 1951.

Oyen, O. J., "Bone: Masticatory Function and Growth and Remodeling of the Facial Skeleton"; leído ante la Asociación Americana de Ortodoncia, Montreal, 11 de mayo de 1987.

Sarles, H. B., *Language and Human Nature,* University of Minnesota Press, Mineápolis, 1985.

———, "Brief Course on America: An Orientation to the Study of American Culture", en Mestenhauser, Marty y Steglitz (comps.), *Culture, Learning and the Disciplines,* National Association for Foreign Student Affairs, Washington, D. C., 1988.

———, "Ethology and the Philosophy of Language", *Hand-buch Sprachphilosophie,* M. Dascal, D. Gerhardus, K. Lorenz y G. Meggle (comps.), De Gruyter, Berlín, 1989.

——— (1990a), "Meditations on… Next Place" (manuscrito).

——— (1990b), "Critical Naturalism and Cultural Relativism", en M. Dascal y L. Olivé (comps.), *Cultural Relativism in North and South America,* en prensa.

——— (1990c), "In Socrates Spirit: Toward an Anthropology of Pedagogy" (manuscrito).

Trager, G. I., "Paralanguage: A First Approximation", *Studies in Linguistics,* vol. 13, núms. 1-2, 1958, pp. 1-12.

———, y H. L. Smith (1957), *An Outline of English Structure,* 3ª ed., ACLS, Washington,

1957.

Weil, S. (en colaboración con Michael Weil), “Anthropology becomes Home; Home becomes Anthropology”, en A. Jackson (comp.), *Anthropology at Home,* núm 25, Tavistock, ASA Monographs, Londres, pp. 196-212.

Whitehead, A. N., *The Concept of Nature,* Cambridge University Press, Cambridge, 1920.

Wilson, E. O., *Biophilia,* Harvard University Press, Cambridge, 1984.

---

[*] Traducción de Ana Isabel Stellino.

[1] La perspectiva estadunidense es importante por cuanto tiende a dominar el panorama de las investigaciones y las monografías. En términos éticos, la cuestión de la responsabilidad debería poseer la importancia correspondiente. No obstante, puesto que la relación entre política e intelectualidad en Estados Unidos es débil y vaga, se presupone que los intereses políticos (y a menudo los empresariales) dominan en la mayoría de los casos en que se presenta algún conflicto.

La población estadunidense se encuentra mucho más diferenciada y es mucho más plural en lo interno de lo que se manifiesta en lo externo, según se refleja en la política y los negocios. En lo interno, existe probablemente un mayor sentido ético, de consideración hacia el ser humano y las diferencias y los derechos individuales y culturales, de lo que podría parecer a los extranjeros. Me parece que la forma en que los trabajadores de campo estadunidenses que vuelven a su país tratan las cuestiones éticas es igualmente importante: construir a partir de las simpatías norteamericanas y extenderlas a otras partes del mundo, en especial volver al lugar de origen con un nuevo punto de vista, configurado por las experiencias de campo y trabajar sobre la educación y la extensión de la igualdad a todos. Tal es el punto de vista que analiza este ensayo. En palabras de Boas (1940, p. v): “Con frecuencia se sostiene que la antropología, la ciencia del hombre, es una materia que puede satisfacer nuestra curiosidad con respecto a la historia antigua de la humanidad, pero que no posee significación inmediata para los problemas que enfrentamos. Esta opinión siempre me ha parecido errónea. Al crecer en nuestra propia civilización, sabemos poco sobre cómo estamos condicionados por ella, cómo nuestros cuerpos, nuestro lenguaje, nuestros modos de pensamiento y acción se encuentran determinados por los límites que nos impuso nuestro medio. El conocimiento de los procesos vitales y el comportamiento humano bajo condiciones de vida fundamentalmente distintas a las nuestras pueden ayudarnos a obtener una visión más libre de nuestras vidas y nuestros problemas vitales”.

[2] El Proyecto Camelot era, según recuerdo, un proyecto financiado por el Departamento de Defensa de Estados Unidos, específicamente para contratar antropólogos que realizaran trabajos de campo en varias regiones del mundo consideradas como “sensibles” a la política exterior de ese país. Aunque no creo que fueran considerados primordialmente como espías, quizá se les pidió que prestaran atención a las fuerzas que podrían oponerse a los intereses estadunidenses. En este caso el problema ético directo reside, desde luego, en que el trabajador de campo solicita a la población nativa que se relacione con él honestamente, como una especie de “amigo” privilegiado, aunque está dispuesto a utilizar esta información de una manera que posiblemente sea contraria a sus intereses.

[3] Haber sido preparado por los antropólogos lingüistas en la década de 1950 significaba que el mundo de los seres humanos era considerado básica e intrínsecamente como mítico: un conjunto de historias contadas por una generación a la siguiente que configuraba la realidad efectiva de toda cultura y, por lo tanto, de todo individuo. La analogía se refería al lenguaje, en el cual resultaba muy claro que cualquier niño era capaz de aprender cualquier lenguaje, que no existía nada (al menos de gran importancia) que estuviera determinado por nuestra "biología", que la realidad es intrínsecamente cultural, aprendida; yo concluí de esto también que todo podía además cambiarse. Las cuestiones sobre cualquier "evolución" de la cultura desde lo primitivo hasta lo mítico y lo civilizado parecían irrelevantes en relación con nuestro intento por explicar el presente: la deidad y la biología se hallaban fuera de nuestro cuadro de la condición humana. Se suponía que el problema (mi carrera) se refería a extender la teoría lingüística (principalmente, la fonémica) al movimiento corporal, a una comprensión de la interacción, a… En la tradición filosófica de Nietzsche, habíamos captado de manera eficaz el nihilismo que había proclamado y estábamos "reconstruyendo" activamente la realidad sin valores determinados. En todo caso, así lo parecía.

[4] La postura intelectual y política de este ensayo sigue en líneas generales la "Declaración de Independencia" de T. Jefferson (4 de julio de 1776), en la cual éste apoya y proclama la revolución: "Sostenemos estas verdades como evidentes por sí mismas, que todos los hombres fueron creados iguales, que fueron dotados por su Creador de ciertos Derechos inalienables, que entre éstos figuran la vida, la libertad y la búsqueda de la Felicidad; que para garantizar estos derechos, se instituyen los Gobiernos entre los Hombres y derivan sus justos poderes del consentimiento de los gobernados […]".

En el contexto norteamericano, donde la gran mayoría de la población no es "nativa" (sin reclamaciones históricas profundas, antiguas, sobre la tierra, la ciudadanía, etc.), este concepto "se extiende" con facilidad a todas las personas del mundo. Una de las interrogantes se refiere al "disloque" entre la aplicación de las nociones de Jefferson sobre la naturaleza humana en el plano nacional y en el extranjero, o en las diferentes "subculturas" de Estados Unidos.

[5] El problema de las "reclamaciones" de autoridad y conocimiento surge claramente en el dominio del trabajo de campo como en muchas otras dimensiones de la vida moderna (Clifford, 1988). Los aspectos éticos del trabajo de campo solamente complican en cierto modo esas demandas. Si se "reclama" la representación de cómo son los otros pueblos, en realidad también se demanda entonces la autoridad sobre este conocimiento y esta representación. En Estados Unidos (y otros lugares), esas reclamaciones se manifiestan frecuentemente frente a las demandas contrarias de algunos biólogos con respecto a la naturaleza misma de la condición humana, pero también frente a otros "especialistas" como sociólogos, psicólogos, economistas, científicos políticos, psiquiatras, etc. Tanto la ética de presentar esas reclamaciones como luego reclamar autoridad puede ser extremadamente poderosa e importante, en particular durante ciertos momentos. Por ejemplo, la "Declaración sobre la Raza" de la UNESCO fue redactada en lo principal por el antropólogo Ashley Montagu (1951), seguidor de Boas. En este documento se incluye una declaración sobre la "posibilidad de transformación" de la naturaleza humana. En un discurso reciente, el historiador de la biología, Will Provine, reprendió a la Sociedad de Genética de Estados Unidos por apoyar este documento (Universidad de Minnesota, Departamento de Ecología y Biología de la Conducta, junio de 1989), de modo que el presente en Estados Unidos parece estar regresando a la eugenesia contra la que Boas luchó.

[6] Lo comparo con las veces en que toco el violín durante el servicio de una iglesia luterana, porque entonces soy un "privilegiado" al observar el resto del servicio sin "estar allí" exactamente; como músico, me parezco más a un telón de fondo, un adorno, de quien no se exige ni se espera que sea un verdadero participante. No obstante, la diferencia en este caso es que no tengo ese aspecto totalmente diferente a los participantes reales. En el campo, uno a menudo parece "más grande que la vida" ante

los nativos, aunque la conciencia de esto rara vez se discute.

[7] La entrevista es a la vez compleja y una "forma de arte". Cuando Clifford discute el papel del etnógrafo como traductor de una cultura a otra, el problema de cómo se obtiene la información sobre los demás parece importante, si no fundamental (Clifford, 1988). Mi creencia es que se brinda un entrenamiento o incluso un contacto escaso con el "buen" arte de entrevistar durante los estudios de licenciatura. El mito de que se puede obtener información directa o exacta de cualquier otra persona —incluso dentro de la propia cultura en la cual se presupone que uno "conoce" a sus sujetos y los contextos de las entrevistas— se encuentra generalizado. En realidad, las "políticas" personales de cualquier relación son ubicuas: ¿Cómo "rebasarlas"? La presencia física de los cuerpos reales es ubicua, el aspecto de todos, incluyendo edad, sexo, salud..., tono de voz, silencios, ritmo..., aparentemente no está registrado ni siquiera en las historias que el trabajador de campo elabora para él. Estoy seguro de que éste es un problema relativo a la comprensión y la interpretación de todos los sucesos, "reescritos" instantáneamente en alguna narración verbal. Pero en mi experiencia en materia de enseñanza de entrevistas sobre lineamientos culturales no se dispone de una comprensión profunda a menos que el trabajador de campo "sepa" qué está haciendo: ¿Dónde tiene lugar esta discusión? ¿Cuál es su ética?

[8] La cuestión de la objetividad positivista o de la interpretación cultural parece seguir a la pregunta de quién es uno, en cualquier contexto o medio. Una de mis formas constantes de medirlo es si uno (yo) puede hacer en su lugar de origen lo que quizá pretende hacer en cualquier contexto de observación. Gran parte de mi obra ha consistido en intentar diversos análisis de, por ejemplo, la universidad, la ciudad moderna, Estados Unidos, la gente —de observar otras especies, etc.—. Para mí, esto comenzó con el cuerpo humano: cómo interpretar a los demás, cómo interpretarme a mí mismo, a amigos cercanos y a extraños. La misma forma en que nos presentamos y en que manifestamos un lenguaje es fundamental para comprender e interpretar a los otros. Soy lo bastante racionalista como para pensar que esto no es tan difícil, pero que exige una buena cantidad de reflexión y experiencia. Para ver los modelos se debe estar alerta a la posibilidad de que se hallen presentes. Comprender las estructuras sociales de los otros exige un examen continuo de las estructuras en las que uno se encuentra. El dilema intelectual más común reside en preguntarse cómo "funciona" el mundo (o alguno de sus aspectos). Para estudiar a otro(s) pueblo(s) en términos éticos, se debe participar en toda la gama de significaciones del propio ser. Contemplar a otros exige una fuerte percepción para examinar cómo me ven ellos. Resulta útil, por lo menos como experimento intelectual, tratar de verse a uno mismo de la misma forma en que lo podrían hacer otras especies, "configurar" quién y qué es uno.

Una "ubicación" interesante para realizar el "trabajo de campo" consiste en el contexto de la enseñanza que uno mismo imparte: en éste se posee la autoridad para cambiar a los demás. A medida que los estudiantes (por lo menos en el contexto del diálogo socrático) proporcionan al maestro aspectos de sus "almas", muchas de las cuestiones éticas, políticas e intelectuales que se presentan en el trabajo de campo en medios exóticos surgen también en este medio en el cual puedo "observarme" enseñando. En términos éticos, resulta más claro durante la enseñanza que uno necesita desarrollar una percepción de llegar a ser y de futuridad para sus estudiantes; yo, por ejemplo, enseño "hacia" el concepto del estudiante "mejor motivado": una combinación de lo que yo —el maestro— y el estudiante querríamos ser. Ello requiere de mucho estudio, mucho conocimiento, una gran apreciación de las posibilidades.

[9] Gran parte o la mayoría del "conocimiento" sobre cómo uno articula su propio discurso, por ejemplo, cómo se ubica la lengua en la posición adecuada junto con la cantidad correcta de aire que se expele, cómo configura uno la vía vocal para que suene "como uno lo hace" u ordena los sonidos con el fin de que posean el grado apropiado de vocalización: nada de esto se encuentra dentro de la propia "conciencia". No está necesariamente reprimido, como el "inconsciente" de Freud, y no es muy difícil

"traerlo a la conciencia" para un lingüista experimentado que trabaja con un informante interesado. Más bien, se lo aprendió al principio de la vida, se lo aprendió a la perfección y sencillamente se halla disponible para ser usado, no para el autoanálisis, a menos que se esté entrenado de manera apropiada. Lo comparo con las técnicas de violín que, en tanto sirven adecuadamente a la ejecución, no son examinadas. En realidad, gran parte de la pedagogía violinística está concebida con el objetivo de una interiorización de las técnicas, por la cual las habilidades están "disponibles" toda vez que se las necesita y sin tener que pensar en ellas o analizarlas. Los lingüistas "utilizan" esta forma de conocimiento para la mayor parte de su trabajo fonémico y, a fines de la década de 1950 y en la de 1960, fue adaptada para la elaboración de "mapas cognoscitivos" (Sarles, 1985, pp. 147-148).

[10] Es importante que recordemos que el alfabetismo constituye una bendición mixta: se lo puede usar con fines misioneros, de "desarrollo", burocratización, control, así como para actuar en el "mejor interés" de los nativos —una cuestión siempre problemática en términos éticos—. En Estados Unidos, el alfabetismo entre las minorías representa un problema continuo, que complica el aumento demográfico de estos grupos y exacerba la "reclasificación" actual en ricos y pobres.

[11] En una instructiva ocasión me hallaba ante uno de mis mentores, observando cómo "extraía" información lingüística, sin que hubiera notado en lo absoluto la presencia de dos niñas (de nueve o diez años) que retorcían una y otra vez sus faldas. "¿Qué niñas?", respondió cuando le pregunté cómo habría interpretado su comportamiento.

[12] El método fonémico puede ser extendido (creo que éticamente) a otras especies además de otros grupos humanos, si consideramos a aquéllas como diferentes a éstos, y no como seres humanos menos evolucionados o como más cercanos a la naturaleza en cierta escala natural progresiva. Sin embargo, puesto que el pensamiento occidental ha sido la práctica de proclamar la particularidad humana debida en lo primordial a la mente y la razón, ésta no será una tarea fácil. Con respecto a otras criaturas, se las puede estudiar en sus hábitats naturales —como lo hace la etología— y, al regresar al lugar de origen, no sólo ver a los seres humanos de manera diferente, sino también desarrollar una crítica del pensamiento occidental: la "crítica etológica" del lenguaje (Sarles, 1989).

En términos éticos, se trata de un enfoque de doble filo, pues muchos pensadores resienten la comparación de los seres humanos con cualquier animal. En realidad, la historia del racismo occidental ha estado ubicada precisamente en este carácter. La mayoría de los juicios acerca de la desigualdad entre los pueblos se ha derivado del hábito occidental de considerar a los seres humanos por encima de los animales: las otras culturas han sido clasificadas en algún modelo que va de la naturaleza primitiva al hombre aculturado. No obstante, si uno se aproxima a otras especies sin estos prejuicios, considerándolas como evolucionadas en la misma medida que los seres humanos —pero meramente diferentes de maneras interesantes—, la crítica etológica nos ayuda a pensar de un modo ético en otros seres humanos como personas distintas pero equivalentes. Creo que gran parte de la dificultad de considerar a otros pueblos en términos éticos se encuentra ubicada en realidad en las implicaciones y derivaciones de la filosofía de la mente que todavía influye de manera profunda en nuestro pensamiento, ocasionando que menospreciemos la importancia de pueblos cuya apariencia física es distinta de los modelos ideales que prevalecen en Occidente.

[13] El aspecto ético-político del trabajo de campo siempre resulta problemático; esta forma de autobeneficiarse y autocomprenderse es, quizá, más "honesta" por la necesidad que tiene el trabajador de campo de realizar una autocrítica de manera casi constante. Mientras se está en el campo con alguna cultura exótica, este aspecto del propio ser puede desaparecer con facilidad de nuestro reconocimiento. No obstante, en el país de origen, en la cotidianidad de otras disciplinas u otras subculturas, ello resulta mucho más obvio. Uno ya es "alguien" para los nativos; el trabajador de campo no sólo tiene

que llegar a comprender cómo se lo percibe ahora, sino que además debe trabajar para superar este prejuicio. En mi experiencia, a menudo lo anterior es posible si se es directo y honesto, descubriendo y admitiendo aquello en lo que de todas formas los nativos concuerdan.

[14] Una de las derivaciones de la fonémica ha sido el sistema de "pregunta y respuesta" en el cual se considera que la "gramática" del lenguaje no está localizada en los individuos, sino que se desarrolla dentro de la retórica de padres e hijos. El lenguaje (y el mundo) se presenta a los niños como un conjunto de preguntas y sus respuestas implícitas: los niños aprenden a ver el mundo no como "es" según cierto sentido individualista, sino como sus padres los "conducen" a hacerlo (Sarles, 1985, capítulos 9-11).

[15] La observación metódica rebasa en gran medida el acto de ver. Aunque es mejor andar por el mundo con observadores cuidadosos y brillantes, quizá algunos ejemplos contribuyan a ilustrar lo que ello implica: se requiere quizá de unos 20 años de práctica para que los médicos lleguen a ser diagnosticadores realmente buenos, lo cual comprende ver una enfermedad, tratarla, darse cuenta de los resultados en una generación completa y en muchos casos; contemplar a los niños pequeños que comienzan a jugar futbol y contemplar después, en unos cuantos años, cómo llegan a conceptualizar el campo, la oposición, dónde se encuentra el balón con respecto a los compañeros de equipo y dónde estarán éstos al momento siguiente; todo esto se encuentra mucho más allá del mero acto de ver. La simple presencia en el campo, incluso durante un largo periodo de tiempo, no garantiza la calidad de la observación.

Al margen de esta última, como lo señala una de mis colegas que es especialista en estudios urbanos (Judy Martin, Universidad de Minnesota, Departamento de Geografía), se necesita andar por la ciudad con frecuencia, manejando, caminando, andando en bicicleta, escudriñando, (re)conceptualizando, sólo para seguir teniendo "en mente" la ciudad. Constituye una enorme tarea tener en cuenta tantos detalles junto con el aparato conceptual de ver "a través" del detalle. Encuentro provechoso dedicarme constantemente a mejorar la capacidad de ver (y escuchar), por ejemplo, "mejorando" la ejecución del violín, con el fin de observar rápidamente y con más detalle. Se debe trabajar también permanentemente sobre la memoria con el fin de ver. En mi opinión, la ética de todo ello parece demandar un compromiso de por vida con la observación clara, escudriñadora, siempre inquiriendo, mejorando, verificando con otros observadores para que uno no empiece a tender al hábito y el descuido de la atención en el acto de ver.

[16] Éticamente, la cuestión de la "objetividad" es muy problemática. ¿Existe una base clara sobre la cual fundar la observación y el ver las cosas "tal como son"? ¿O el trabajador de campo no puede hacer "nada más" que interpretar y obtener verdades relativas o parciales? Estos problemas merecen gran consideración en el campo ético y político, además de intelectual.

Considero que la experiencia y el pensamiento comparativos pueden imponer a las ideas occidentales sobre verdad y "naturalismo reductivo" una crítica que virtualmente replanteará nuestras concepciones antes estrechas sobre la realidad y la verdad (Sarles, 1990b). De modo que el problema sobre qué es lo objetivo alcanza una nueva condición dentro del método comparativo. Asimismo, vale la pena discutir qué significa "llegar a ser mejor en algo" en este debate sobre la objetividad. Si abandonar el racionalismo equivale a subvertir la posibilidad de conocimiento, como sugieren las corrientes modernas del nihilismo, el asunto no parece atractivo para esa persona práctica, el trabajador de campo. Mi metáfora personal se deriva de la ejecución del violín, en la cual el mejoramiento resulta muy claro, pero no es así cuando se va más allá. Éste es el mundo del coche del maestro en el cual la objetividad y la práctica no pueden separarse fácilmente, pero se discierne el movimiento. Lo anterior equivale a reiterar mi observación de que el trabajo de campo implica un autoanálisis, de que conocer a los demás exige siempre de un examen autocrítico, de que la objetividad

(al menos en las ciencias de la vida) requiere más de un movimiento "hacia uno mismo" que de una "supresión" objetiva (Sarles, 1990c).

[17] Estaba contratado en los Institutos Nacionales de Salud Mental (NIMH) y tenía un puesto en el Departamento de Relaciones Comunitarias del Departamento de Justicia de Estados Unidos. Los NIMH estaban autorizados bajo una ley que permitía la entrega de monografías a los Centros Comunitarios de Salud Mental con el fin de "mejorar" la calidad de vida de personas de diversas comunidades. Con frecuencia, esto se interpretaba como una acción en favor de las minorías, especialmente los negros, que según se consideraba se hallaban bajo gran tensión debido al racismo. De hecho, esta transformación del pensamiento, que pasó de la biología (es decir, la fijeza y el determinismo) a la etnicidad (cultura, historia), estableció también el marco para la ayuda de otros movimientos por los derechos civiles, incluyendo el feminista, de los minusválidos físicos y mentales, los derechos de los animales y una menor xenofobia. Este periodo, que duró 20 años, parece estarse ahora revirtiendo en cierta medida.

[18] Uno de los efectos de esta actividad fue paliar la sensación de que estaba a punto de producirse una guerra racial entre los negros y los blancos. En esto la frontera entre la ética y la política es muy compleja. El efecto práctico consistió, por ejemplo, en un aumento de la pobreza del grueso de la población negra mientras se permitió que una pequeña clase de profesionales negros viviera como personas del grupo mayoritario. ¿Fue esto útil, ético? ¿O simplemente hemos permitido que el movimiento eugenista pasara "a la clandestinidad" a los ojos de la generación en la cual ha estado en ebullición y se halla a punto de resurgir de una forma más virulenta?

[19] Los estudios sobre el lenguaje mediante signos de los chimpancés parecen influir en la ética de un modo interesante, por cuanto nos demuestran que nuestro razonamiento sobre la condición humana se halla relacionado con la manera en que conceptualizamos otras especies. El que otros monos, además de los humanos, puedan o no utilizar un lenguaje (los sordos piensan que sí aparentemente) es secundario con respecto al efecto que tienen nuestras percepciones sobre la inclusión y el centralismo de todos los seres humanos dentro de la categoría de la normalidad, es decir, ser "como nosotros". Stokoe, por medio de su boletín titulado *Estudios sobre el Lenguaje Mediante Signos,* pudo reunir a todos los interesados en esta forma de comunicación y mostrar la satisfacción de la mayoría de la gente porque los sordos poseen un "verdadero lenguaje", aunque no sea verbal. De un modo semejante a los convincentes argumentos de Boas de que todos los indios norteamericanos poseían y hablaban "verdaderos lenguajes", el efecto social es que estas personas que antes eran consideradas como "inferiores" en cierto modo a los seres humanos, se han incorporado gradualmente a nuestro pensamiento como personas distintas pero equivalentes. De tal forma, el lenguaje es una metáfora ético-política que en apariencia utilizamos para definir quién es humano… además de ser un término técnico o filosófico. En este caso, el método comparativo de realizar un trabajo de campo exótico para luego regresar al lugar de origen con un nuevo punto de vista ha ampliado efectivamente nuestros conceptos de lo cotidiano, incluyendo a un gran número de personas que antes se hallaban excluidas de la condición humana normal.

[20] El concepto de "imparcialidad" en la ley estadunidense es muy complejo y está relacionado con la justicia y el prejuicio *a priori.* El juicio fue trasladado a Minnesota (donde resido) desde Dakota del Sur, donde ocurrió el incidente, porque el juez federal a cargo afirmó que ningún indígena podría tener un juicio imparcial en ese estado. El proceso de selección consiste en un complejo interrogatorio previo a los posibles jurados, con el fin de tratar de determinar si poseen algún prejuicio en favor o en contra de los acusados antes de ser elegidos para integrar el jurado. Si parecen tener alguna preferencia por los abogados de cualquiera de las partes, no son escogidos.

[21] En esto difiero de la política más habitual del Departamento de Estado para la capacitación de los becarios Fulbright. Aparentemente, a los otros capacitadores Fulbright les gusta decir que sus cursos son apolíticos, mientras que mi posición era manifiestamente política en la tradición liberal de Jefferson. Como creo que la mayoría o toda nuestra actividad es política en algún sentido, me parece que admitir esta postura de manera directa ("de frente") me permite rebasar o trascender la política porque mi posición se vuelve clara, con lo cual se hace posible discutir las diferencias con facilidad y críticamente. En caso contrario, la política queda "oculta" y nunca se la afronta de un modo directo, permaneciendo por debajo de la superficie, pero sin la admisión franca del desacuerdo o el enfrentamiento. En términos éticos, mi posición parece más honesta intelectual y moralmente y contribuye a una mayor comprensión, al menos a largo plazo.

[22] La Universidad de Minnesota es la única del país que exige cursos (2) sobre diversidad cultural para sus estudiantes de artes liberales.

[23] Incluso el campo de la anatomía facial ha adoptado métodos fonémicos y ha alterado radicalmente la forma en que consideramos la apariencia de la verdadera anatomía del rostro humano. Aplicando la inferencia al hecho de que los dialectos son en cierto sentido procesos musculares dinámicos, Oyen (Escuela de Odontología de la Reserva Occidental Case) y yo estarnos intentando demostrar que los procesos óseos del rostro también se ven afectados por los procesos musculares (Sarles, 1985, pp. 212-225; Oyen, 1987). Es decir, llegamos a "tener el aspecto que tenemos" mediante procesos parecidos a los que se producen para que lleguemos a "sonar como sonamos" al hablar: procesos aprendidos, culturales. Para esto nos basamos en el primer trabajo de Boas sobre apariencia facial (Boas, 1940, pp. 60-75).

# Globalización, modernización, ética y diálogo intercultural

Raúl Alcalá Campos

## Introducción

Mientras la cultura occidental se expande por todo el mundo nuestro planeta se hace cada día más pequeño, al grado de que en las supercarreteras de Internet el término distancia pierde sentido: da lo mismo comunicarse a España que a Argentina.

Así pues, los sofisticados medios de comunicación actuales son los que han permitido llegar al punto de la creciente aceleración de la globalización, con todas las ventajas y los peligros que ello entraña. Ha motivado también una intensificación de relaciones entre diferentes culturas; esto no quiere decir que tales relaciones no existieran antes sino sólo que se han fomentado grandemente. Pero esta expansión ha llevado a una encrucijada que no es nueva.

Por un lado, se reconoce la existencia de otras culturas pero se piensa que éstas son inferiores a la occidental, a la que proviene de Europa, de tal manera que, para su propio bien, hay que imponerles la cultura occidental por encima de su propia cultura. Desde luego, los medios para lograr esto han variado a lo largo de la historia. Hoy ya no es posible, como lo hizo Sepúlveda en el siglo XVI contra Bartolomé de Las Casas respecto al trato justo y cristiano a los indios allende los mares, apoyarse en los argumentos aristotélicos para tomar posición a favor de la esclavitud. Principalmente porque ahora el vigilante no es sólo España sino prácticamente todo el planeta. Hoy se ha vuelto práctica común el desprestigio intensivo de un país ante los ojos del mundo, para que la intervención en él en defensa de la democracia (o de la seguridad nacional del país interventor) no sólo se justifique sino que sea aplaudida por los otros países.

Por otro lado, se defiende la idea del pluriculturalismo, es decir, no sólo reconocer que existen otras culturas diferentes a la occidental, sino aceptar que son tan valiosas como la proveniente de Europa, reconocer que tienen algo que aportar a la cultura universal.

La primera versión es la tendencia hacia un monoculturalismo donde el diálogo se da al interior de una cultura, con la pretensión de llegar a ciertos acuerdos que beneficien no sólo a los interlocutores sino a todos los afectados, aunque sean externos (neoliberalismo). La segunda versión tiende hacia un diálogo que reconoce la pluralidad de las culturas, es decir, un diálogo multicultural en donde se negocia entre todos los afectados para lograr acuerdos que beneficien a la generalidad (comunitarismo).

Cualquiera de los dos caminos reconoce la necesidad del diálogo. Ambos pretenden llegar a acuerdos que beneficien a todos los afectados. En este sentido coinciden en la meta perseguida y también en el medio para lograrla, pero hay un profundo desacuerdo

en la concepción del medio, y esto es lo que ha generado acaloradas discusiones. Es decir, los dos abogan por el mantenimiento de un diálogo, pero no coinciden en quiénes deberían ser los interventores en éste. Por un lado, una posición considera que puesto que la cultura occidental es la mejor de todas, la que nos ha llevado a la gloria de la modernidad, el diálogo debería llevarse a cabo en Occidente, entre occidentales, con la idea de que los no occidentales, y para el caso el así llamado tercer mundo,[1] lleguen al camino de la modernidad y gocen de los beneficios de ésta. Por otro lado, otra posición sostiene que todas las culturas son valiosas y en este sentido no hay una por encima de la otra, pues todas tienen algo que decirle a la humanidad, de tal manera que todas pueden participar en su desarrollo, y todas pueden intervenir en el diálogo aunque algunas lo hagan con más ímpetu que otras.

Ciertamente, hay que reconocer que la globalización neoliberal ha acelerado su propagación dejando atrás un humanismo, dándole primacía a la economía por encima del hombre. También hay que aceptar que tal globalización ya prácticamente no se puede detener. Quedan así dos caminos: anexar a la reflexión sobre la globalización, como un apéndice, un humanismo, una moral, una ética que justifique la expansión neoliberal, o bien, desde un humanismo criticar tal expansión señalando la barbarie a la que puede conducir y llamando la atención sobre la pérdida del humanismo. En lo que sigue comentaré ciertas reflexiones sobre este problema, con base en algunas ideas de Karl-Otto Apel y de Raúl Fornet-Betancourt.[2]

## Apel y la globalización de segundo orden

Para Apel, es un hecho indiscutible que la globalización en el ámbito de la técnica, la economía, y tendencialmente en la política, está ocurriendo hoy día, y esto es un hecho históricamente irreversible. Esta situación, desde luego, no la podemos negar, pero tampoco podemos dejarnos arrastrar por ella sin prestar atención a ciertos aspectos relevantes de tal globalización, como la separación entre ricos y pobres que se enfatiza cada vez más. Apel propone responder al reto de la globalización a través de lo que llama una globalización de segundo orden, es decir, una globalización en el ámbito de la cultura, y principalmente en lo moral.

Por otro lado, Apel sostiene que las potencias marítimas de los Estados nacionales europeos fueron las que provocaron, a través del colonialismo, el proceso de globalización.

> Por ello [...] le corresponde a Europa y a sus afiliados transatlánticos, sobre todo a los Estados Unidos, la tarea de evitar el amenazante choque cultural, que podría ocurrir por la reacción de las culturas no occidentales y de los pobres del tercer mundo como consecuencia de la globalización (p. 11).

Es interesante mencionar esta postura porque parece tener detrás la idea de que la globalización es producto de la expansión de la cultura occidental, lo cual parece evidente, y que tal expansión es irremediable pero que hay que suavizarla de tal manera que las culturas no occidentales no la reciban como un choque. Por mi parte considero que, visto así, se da por descontado el diálogo intercultural, pues se rebasan las condiciones para que éste ocurra. Apel señala que la globalización de segundo orden fue preparada en Europa, pues ya desde la época colonial España y los Países Bajos buscaban la moderna actualización de la tradición occidental sobre derecho natural y derecho de los pueblos, lo cual puede ser considerado un antecedente de nuestros actuales derechos humanos.

Así pues, según Apel los tipos de globalización mencionados provienen de Europa, y esto implica que Europa es la única responsable de los defectos de la globalización actual, y que su solución debe provenir de ella. Desde mi punto de vista, sin embargo, aceptar esto implica el abandono de la corresponsabilidad y de la búsqueda conjunta de soluciones a través de un diálogo multicultural. Pero vayamos al asunto que más preocupa a Apel.

En la constitución de la globalización de segundo orden juega un papel importante el problema moral de lograr la justicia en una sociedad multicultural. La idea que defiende Apel es que es posible dar principios fundamentados trascendentalmente de

los mismos derechos y de la misma corresponsabilidad de los interlocutores, y que éstos, junto con el principio de la justicia de la capacidad de consenso, se refieren a un discurso práctico entre los representantes de las distintas culturas.

Para defender esta idea, Apel apunta algunas consideraciones acerca del comunitarismo y del liberalismo, y sobre sus consecuencias, para hacer ver que no son alternativas viables para sostener una noción adecuada de justicia. El meollo de la argumentación de Apel trata de conciliar dos puntos de vista opuestos: por un lado, el de los defensores del particularismo y de la pluralidad de valores de distintas tradiciones; por el otro, el de los defensores del derecho homogéneo y su fundamentación moral en el sentido de una justicia intercultural. Apel sugiere que estas dos concepciones pueden complementarse, más que excluirse. Pero, como veremos, él se inclina por uno de los dos lados.

El comunitarismo —según Apel— carece de una fundamentación filosófica de la justicia intercultural, pues lo considera un concepto partidista que parte del supuesto de una diversidad de diferentes perspectivas culturales, por lo que lleva a un relativismo cultural y de valores, y, por lo tanto, no puede pretender validez universal para una noción de justicia intercultural.

Pero tampoco el liberalismo está exento de problemas. En este caso Apel se refiere a las posiciones de Rorty y de Rawls, respecto a que "el filósofo no puede ni necesita defender la necesidad política de la cosmovisión de neutralidad de un Estado democrático-liberal con argumentos universalmente válidos, es decir, independientes de la tradición, ni siquiera frente a pensadores distintos" (p. 19; con respecto a Rawls, *cfr*. p. 23). De aquí se sigue que en caso de confrontación con interlocutores ajenos a los presupuestos de una democracia occidental, éstos deberán ser vistos como "locos" por el filósofo occidental. Así, para Apel, Rorty cae en un centrismo cultural que va en contra de la idea de la democracia occidental y de los derechos humanos.

En lo que respecta a la posición del último Rawls, se acepta que se podrían alcanzar estratégicamente los acuerdos necesarios para la estabilidad en el marco de una democracia, así como también se acepta la afirmación de que en la actualidad se practica exitosamente el método de la "aspiración" de un "*overlapping consensus*" lo más amplio posible. Sin embargo, sostiene Apel que el "*overlapping consensus*", debido a su consideración como concepto político y a su emancipación de la filosofía moral, corre el riesgo de perder su vigencia al encontrarse expuesto a las condiciones fácticas del tiempo y del poder, situación que no ocurriría con un principio moral-filosófico. En otras palabras, el "*overlapping consensus*", debido a su condición de concepto político, puede degenerar con el tiempo y perder así su capacidad para legitimar decisiones; en cambio, un principio universalmente regulativo de la filosofía moral se podría mantener

con el transcurrir del tiempo. Además, el "*overlapping consensus*" corre el riesgo de dejar fuera, en el momento del diálogo, a las generaciones venideras, así como excluir a los pobres, lo cual puede provocar soluciones injustas para terceros.

Una fundamentación filosófico-moral desde un principio regulativo y normativo tendería a evitar los problemas planteados, ya que

> [e]l principio universalmente válido de la justicia (y de la corresponsabilidad) aquí buscado sólo puede ser fundamentado [...] mediante la pragmática trascendental de la ética del discurso, y esta fundamentación [...] no contiene ni una teoría comprehensiva del bien en el sentido teológico o metafísico, ni tampoco es dependiente para su validez de una tradición cultural particular; más bien, se trata de una fundamentación, en sentido estricto apartidista, respecto a cualquier tradición cultural y también independiente respecto a cualquier concepción personal de la buena vida (p. 31).

Así, el principio de justicia es el principio de la necesaria capacidad de consenso, es decir, de la aceptabilidad de todas las soluciones a problemas moralmente relevantes para todos aquellos que son afectados por las consecuencias, y esto se sustenta en un "*factum* de razón" no empírico, a saber: que aquel que argumenta seriamente no puede negar que reconoce la validez de determinadas normas morales fundamentales para él mismo y para cualquier interlocutor posible, pues en caso contrario incurre en una autocontradicción performativa. Esto quiere decir que se apela a la veracidad, a los mismos derechos de argumentación y a la igual corresponsabilidad en el descubrimiento y solución de todo problema moralmente relevante.

Pero estos son principios regulativos que se refieren a un discurso práctico entre los representantes de las distintas culturas. En las discusiones actuales (a nivel global: problemas de sobrepoblación, derechos de la mujer, política energética, etc.; a nivel regional: legislación social, eutanasia, aborto, etc.) entran en juego diferencias de valores entre distintas tradiciones culturales, y puede ocurrir que no se llegue a una solución por medio de un consenso discursivo, o que se manifieste un disenso persistente, pero esto no implica cancelar la posibilidad de llegar a un consenso discursivo sobre los motivos más profundos del disenso, sino más bien se hace necesario un esfuerzo permanente, en una sociedad multicultural, por un entendimiento; hay que tener la voluntad de llegar a una comprensión.

Me parece que esta ética pragmática ha rebasado la ética de la responsabilidad del individuo para establecer la corresponsabilidad no sólo entre diferentes culturas sino entre los propios individuos, y creo que éste es un punto que necesita atención, pues dejar que la globalización se desarrolle sin una globalización de segundo orden corre el riesgo de convertir al sujeto de la responsabilidad en un sujeto del anonimato, en una sociedad anónima.

Sin embargo, creo que la ética pragmática llega al punto de jugar un papel

importante en las relaciones interculturales con vistas a resolver cuestiones que afectan a diversas culturas, por no decir a toda la humanidad, pero parece no pretender resolver todas las cuestiones dentro de una cultura, sino precisamente enfrentar sólo las que surgen a causa de las relaciones interculturales. Aquí es donde me surge la duda de si logra recuperar la responsabilidad de las personas concretas. Ciertamente, Apel afirma que no se puede reconocer la identidad de una persona sin reconocer a la vez la pertenencia a una forma cultural específica; esto resuelve el problema de la identidad pero no dice nada respecto a la responsabilidad moral individual. En otras palabras, ¿hay algún límite para esta ética pragmática?

Por otro lado, se ha mencionado que ni el liberalismo ni el comunitarismo son los adecuados para fundamentar la justicia dentro de las relaciones interculturales, principalmente porque la validez de sus afirmaciones se hace dependiente de alguna cultura, lo que a su vez nos arrastra a un relativismo y con ello no se tiene la confianza para afirmar que se está siendo justo también para las generaciones futuras.

Un principio universalmente válido de justicia, de acuerdo con Apel, evita el relativismo, pues su validez ya no dependerá de ninguna cultura en particular y además permitirá afirmar que las soluciones actuales son justas también para las generaciones futuras.

Aquí quiero llamar la atención sobre el siguiente punto: si el diálogo intercultural se guía por un principio universalmente válido de justicia, de tal manera que se puede confiar en que el diálogo actual para resolver ciertas cuestiones moralmente relevantes garantizará la justicia también para las generaciones futuras, aunque éstas no intervengan en el diálogo, de la misma manera se puede afirmar que en un diálogo intercultural actual no es necesario que intervengan todos los afectados por las consecuencias de las soluciones dadas en el diálogo. Podrían así no intervenir los afectados no occidentales, o bien los pobres del tercer mundo, y, sin embargo, sostener que se está siendo justo con ellos, pues el diálogo se asienta sobre un principio universalmente válido de justicia.

Por el mismo derrotero, no creo que se pierda mucho si en la concepción de esta nueva ética se deja de lado un aspecto universalista, que pretende conservar su validez para futuras generaciones. Me parece más bien que la necesidad del surgimiento de esta nueva ética obedece a la generación de los problemas actuales que aparecen con el nuevo orden mundial, y a los intereses de la humanidad por preservar su propia humanidad (por ello la globalización de segundo orden), y el lugar en que vive. Pero estos son problemas de nuestro tiempo, de nuestro contexto, e incluso han sido generados por nosotros mismos, y también somos nosotros los que pretendemos solucionarlos de la mejor manera posible tanto para el momento actual como para el

futuro, apelando a la corresponsabilidad y a la solidaridad. El gran problema surge cuando, en el intento de arribar a un consenso discursivo, los intereses particulares de alguno de los interlocutores se ponen por encima de la corresponsabilidad y la solidaridad. Por ejemplo, si en la solución para resolver el problema del hoyo de la capa de ozono se afectan los intereses económicos de un país poderoso, éste le puede dar prioridad a sus propios intereses por encima de la corresponsabilidad y la solidaridad. Me parece que en este caso el único camino es apelar a la buena voluntad del país inconforme.

Por otro lado, la globalización económica persigue la implantación de una política para todo el planeta. Se trata de la política liberal paseándose por cualquier país, lo cual cancela cualquier otro tipo de política económica. La globalización de segundo orden quiere poner freno a la globalización de primer orden, pues su pretensión es el rescate del individuo, de la moral, del humanismo.

Pero esta globalización de segundo orden puede correr el riesgo de cancelar las distintas culturas para expandir una sola, la occidental, paseándose a su vez por todo el planeta. Es en este sentido que comparto la preocupación por poner freno a la desbocada globalización, no detenerla, pues esto podría ser violento, sino desacelerarla hasta el punto en que pueda ser alcanzada por un humanismo que le sirva de guía para un desarrollo acorde con el de la humanidad. Pero la globalización de segundo orden podría convertirse en un aliado de aquélla, más que en la conciencia humanista del desarrollo, sobre todo si el diálogo intercultural busca llegar a justificar la expansión de la cultura occidental y no tanto mantener vivo el pluralismo cultural. El filósofo entonces dejaría de tener su papel crítico para convertirse en el ideólogo del neoliberalismo. Espero que éste sea un temor mal fundado.

Como mencionamos casi al principio de este trabajo, ante la globalización actual quedan dos caminos: ser el ideólogo de ésta para mantener un humanismo, o bien proveer de alternativas humanistas a tal globalización. Raúl Fornet toma este segundo camino, recurriendo a la diversidad de las culturas para elaborar alternativas de humanización ante el desafío de la globalización neoliberal.

## Rául Fornet y el diálogo intercultural como base de la humanización de la globalización

Rául Fornet sostiene que la "barbarie" no es una etapa superada por la "civilización". No es el caso que a más civilización menor barbarie. Bien podríamos estar viviendo un momento de producción tanto de una como de la otra. Pero si esto es así, entonces la barbarie ya no es anterior a la civilización sino su contemporánea. En este sentido, la "civilización" no debe ser vista como una alternativa para la solución de los problemas de la humanidad; al contrario, se nos convierte en un problema al que hay que enfrentarse, pues es precisamente el apostar por la alternativa de la "civilización" lo que nos ha llevado al "huracán de la globalización", como una fuerza destructora de las culturas, de la ecología, etcétera.

Raúl Fornet considera que debemos mantener el recurso de la diversidad cultural como pluralidad de visiones del mundo; que la participación de las culturas es inevitable para encontrar y organizar alternativas viables a la "barbarie" en expansión. Pero esto no quiere decir que las culturas son la solución por ellas mismas, sino más bien son el camino para buscar una estrategia común de vida para todos; es así como la diversidad cultural puede ser una alternativa a la expansión de la "barbarie" en nuestra "civilización". Siendo así, las culturas todas merecen respeto y reconocimiento incondicional.

Para Raúl Fornet,

> la cultura de origen no es para una persona su destino inexorable sino su situación histórica original; situación que indudablemente la define como persona *perteneciente* a un mundo con sus propios códigos sociales, políticos, religiosos, axiológicos, etc., y que constituyen para ella la "herencia" desde y con la que empieza a ser. La cultura de origen, como situación histórica original, no es [...] sino un *punto de apoyo* para la persona. Es herencia que la *sitúa* en una visión específica de sí misma, de sus relaciones con los otros y con el mundo, pero que no la dispensa de la tarea de tener que hacer su propio camino.

Es en este sentido que la cultura no provee de todo para lo que puede o quiere ser una persona. En otras palabras, aun cuando la cultura transmite a las personas un sistema de valores morales evidentes, siempre hay un grado de libertad, ya sea individual o colectiva; por eso, dentro de las culturas siempre hay espacio para la biografía individual. Pero la persona vive no sólo dentro de una dialéctica de determinación y libertad, sino también de opresión y liberación. Con esto se hace evidente que "las culturas no son expresión de tradiciones homogéneas", sino algo mucho más complejo.

Por otro lado, el diálogo intercultural es un programa alternativo e incluso opuesto

al modelo de la globalización neoliberal que hoy nos inunda. Esta globalización ha logrado acallar el diálogo, a pesar de la coexistencia fáctica de las culturas y de las relaciones que existen entre ellas, de tal manera que el diálogo intercultural de hecho no ha sido posible, por lo que no es más que un proyecto (que tal vez sea necesario llevar a cabo para evitar los estragos de la globalización neoliberal).

El diálogo intercultural, el respeto y reconocimiento de otras culturas se oponen a la globalización que persigue una cultura mundial monoculturalmente predeterminada, pues ésta implica el convencimiento de que una cultura (la occidental) está por encima de las otras, lo cual de entrada lleva a la cancelación del diálogo y a la imposición de un solo modelo civilizatorio que impone un diseño uniformizante. En este sentido, el diálogo intercultural requiere de una especial calidad ética que permita oponer a la globalización neoliberal la alternativa de una *universalidad mundializada* desde abajo, es decir, constituida por la participación de los diversos universos culturales y no impuesta como la única cultura que permite el desarrollo de la humanidad.

Raúl Fornet, apoyándose en Sartre, propone algunos supuestos filosóficos del diálogo intercultural, pero está consciente de que tal propuesta puede constituir asimismo un tema del diálogo intercultural, puesto que no hay ninguna pretensión de privilegiar alguna filosofía y sí la finalidad de fomentar una discusión que se puede iniciar a partir de la propuesta del autor. En este sentido, no se impone una visión filosófica única, ni se pretende la construcción de un pensamiento metacultural que supere la pluralidad filosófica; más bien, se pretende la comprensión de la pluralidad de las filosofías a partir del diálogo intercultural.

El primer supuesto filosófico del diálogo intercultural es el de la concepción del ser humano como universal singular. Es el ser humano moviéndose en un universo cultural con su propia subjetividad, de tal manera que no puede realizar su situación cultural sin singularizarla.

El segundo supuesto es el principio de la reflexión subjetiva que identifica a todo ser humano como fuente de exterioridad y de indeterminación. La reflexión subjetiva no es un simple reflejo de la cultura, sino la condición que vive la cultura. Es reflexionar desde la cultura sobre la cultura, estableciendo de alguna manera la condición de posibilidad de exterioridad del otro.

Un tercer supuesto filosófico es el cultivo de la libertad, el núcleo duro de la reflexión subjetiva, que impide la colonización civilizadora de la reflexión subjetiva. Es, en última instancia, la que cuestiona la estabilización de las culturas.

El último supuesto es el de la racionalidad que está íntimamente ligada a la libertad humana:

> El ejercicio de la razón supone la libertad. La razón es una necesidad de la libertad. Dada la contingencia de la libertad, es necesario que la razón aparezca en el mundo. Dicho de otro modo, si el ser humano es libre está obligado a ser racional, es decir, a *dar razón* ante sí mismo y ante el otro de las *razones que tiene* para su modo de comprender, de vivir, de actuar, de querer, etcétera.

Esto, como se notará, es una noción de razón tomada directamente de Sartre.

Por lo anterior sostiene Raúl Fornet que si sólo se puede llegar a la universalidad a partir de la dialéctica de subjetividades que singularizan lo universal y que universalizan lo singular, entonces no es tan fácil instalarse rápidamente en la universalidad.

Me parece que Raúl Fornet tiene el supuesto de que la globalización neoliberal está ocurriendo por ese camino debido a la falta de alternativas, es decir, que la globalización es constitutiva de nuestra situación actual y que a falta de alternativas se ha recurrido a la vía neoliberal. Él pretende iniciar la producción de alternativas a partir del diálogo intercultural, con la finalidad de evitar el monoculturalismo a que tiende el neoliberalismo. Visto así, no se trata, como en el caso de Apel, de una globalización de segundo orden que ponga frenos a la de primer orden, sino más bien de presentar un camino diferente al de esta última.

Apel y los neoliberales reconocen la existencia de otras culturas, pero suponen que debido a sus deficiencias hay que luchar por ellas, hay que ayudarlas a que se incorporen a la cultura adecuada. Para ello parten de un principio universal *a priori* de justicia, el cual permite que el diálogo se desarrolle con justicia para todos. En este sentido, la universalidad recorre el camino de arriba hacia abajo. Raúl Fornet, por su parte, recorre el camino inverso, pretende también una universalidad, pero ésta proviene de abajo hacia arriba. No es una universalidad la que posibilita el diálogo, sino más bien este último hace posible el logro de aquélla. En este sentido, no hay que luchar *por las otras* culturas, sino *junto con ellas,* para buscar diversas vías de globalización, de modo que no se cometa una injusticia con las generaciones futuras.

Ciertamente, la propuesta de Raúl Fornet enfrenta el problema de que se trata de un proyecto, en tanto que la globalización neoliberal es un hecho que ha avanzado a pasos agigantados. Si se reconoce esto, es deseable incorporarle una veta humanista que permita frenar su carrera desbocada. Para eso, la ética pragmática de Apel puede ser un buen recurso. Pero esto no debería llevarnos al olvido de alternativas plausibles, como la de los lazos interculturales.

Esto parece llevar a la vía que Mauricio Beuchot llama la "hermenéutica analógica", la cual pretende no quedarse en un univocismo (la primacía de una cultura), pero tampoco caer en un equivocismo (todas las culturas tienen la misma validez en cualquier cuestión), sino fomentar el diálogo de participación intercultural para los

mejores acuerdos sin pérdida de identidad, es decir, lo que él mismo ha llamado “universalidad relativa”, en donde los acuerdos logrados permiten una vida comunitaria entre las culturas, pero los cuales pueden variar con el tiempo.

## Huntington, la modernización y la imposición de "Occidente"

Hay un aspecto al que no se le ha prestado, desde mi punto de vista, suficiente atención. Ciertamente, los efectos de la globalización repercuten en casi cualquier parte del planeta; lo que ocurre en algún lado afecta a muchos otros. En última instancia, todo se relaciona con todo, ya nadie puede sobrevivir aislado. Lo que sucede en el campo de la tecnología puede afectar a la política, o a la moral, ya sea a nivel regional o global; pero también a la inversa, la política puede afectar a la propia ciencia. Siendo así, aquella idea que no hace mucho tiempo fue generalmente aceptada, acerca de que la ciencia es amoral, puede caer por la borda, pero si esto se acepta, entonces se acerca el momento de regresar a los grandes sistemas teóricos, es decir, que las especialidades se vuelvan a fundir en un sistema, el renacimiento de los grandes relatos, en contra de lo que piensa Lyotard. Y tal vez uno de estos grandes metarrelatos sea la creación de una ética globalizada que responda a ciertos retos actuales, sin que ello impida mantener éticas culturales.

Todo lo que aquí hemos dicho tiene sentido si se mantiene la idea de que la globalización es irremplazable, pero que además camina por un único derrotero: el de la globalización de la cultura occidental o, como prefiere decir Samuel P. Huntington, la modernización occidental. Este politólogo de Harvard sostiene que el liderazgo de Occidente se puede perder —lo cual de hecho ya está ocurriendo— si no se toma en cuenta una estrategia que lo sostenga. La estrategia adecuada, según él, consiste en que Europa y los Estados Unidos de América estrechen más firmemente sus lazos.

Conviene subrayar algunos puntos para comprender la propuesta de Huntington. En primer lugar, debemos distinguir entre "modernización" y "occidentalización", por un lado, y entre "homogeneización cultural" del planeta y "globalización", por el otro. Modernizarse no significa hacerse occidental. Estos dos conceptos no tienen por qué identificarse, ya que había cultura occidental antes de la modernización, aunque ciertamente fue la cultura occidental la primera en tomar el camino de la modernización. En este sentido, países como Japón, Singapur o Taiwán se han modernizado sin llegar a ser sociedades occidentales (donde Occidente significa mantenerse dentro de la herencia clásica de la filosofía y el racionalismo griego, el derecho romano, el latín y el cristianismo, la separación entre Iglesia y Estado, el gobierno de la ley y no la ley del gobierno, el pluralismo social y la sociedad civil, la proliferación de lenguas europeas, el individualismo, etc.). A menudo se ha aceptado la modernización pero se ha rechazado la occidentalización, de tal manera que este

proceso ha llevado a fortalecer la identidad más que a destruirla. Por esta razón, resulta inadecuado pensar que la globalización va a conducir al fin de la pluralidad de las culturas. Según Huntington, "la modernización y el desarrollo económico no requieren ni producen la occidentalización cultural. Por el contrario, promueven un resurgimiento de, y un renovado compromiso con, las culturas indígenas". Lo cual está llevando a nivel mundial a una pérdida de influencia occidental que hay que rescatar; para ello, el camino es la unificación de Norteamérica y Europa, con la meta de revivir el poder, tanto económico como militar y político, de Occidente ante los ojos del mundo.

Aunque reconoce el pluralismo, Huntington asegura que Occidente no se debe preocupar por arreglar los conflictos de otras culturas, sino de asegurar sus propios intereses. Para él, existe una clara separación entre Occidente y Oriente, pero también entre Occidente y Latinoamérica, pues ésta es una zona de influencia occidental pero no está occidentalizada. Ciertamente, ha estado estrechamente relacionada con Occidente, pero en ella no han logrado echar raíces la democracia, el libre mercado, la sociedad civil, el individualismo y el protestantismo. Si esto ocurriera, América Latina sería el tercer pilar de la cultura occidental. Es decir, tiene mayor posibilidad que el Oriente asiático de formar parte de la cultura occidental. Para ello, lo único que necesita es perder su identidad y adoptar, sin condición, la proveniente de Occidente, cuyo fiel guardián son los Estados Unidos de América.

Las afirmaciones de Huntington llevan al desconcierto. Si bien es posible distinguir entre "occidentalidad" y "modernidad", no se puede olvidar que esta última nace en el seno de aquélla y parece raro que aun así no haya ninguna influencia entre una y otra. También es posible aceptar que se puede llegar a la modernización sin compartir los puntos que sostienen a Occidente, o sea, sin occidentalizarse, pero esto lo que quiere decir es que la modernización lleva a caminar junto con Occidente, en otras palabras, a compartir los mismos intereses políticos y económicos aunque con diferentes valores. Sin embargo, el modernizarse puede generar un fuerte choque entre valores, sobre todo cuando el proceso es bastante rápido, ocasionando fisuras en la estructura social.

Pero lo más importante es que si aceptamos la idea de Huntington de que a mayor globalización (expansión de la modernidad) menor influencia de la cultura occidental, es decir, que la modernización fomenta la no occidentalización debido al rescate de las propias identidades, entonces se produce naturalmente una vuelta al humanismo, al autorreconocimiento de lo mejor que cada cultura puede tener. Esto quiere decir que la globalización de primer orden puede llevarse a cabo sin necesidad de la de segundo orden, pues la primera, aunque no lo pretenda, genera un humanismo. Sin embargo, aunque se reconociera que esta situación de hecho es lo que está ocurriendo, no da

ninguna respuesta sobre cómo enfrentarse a los problemas que actualmente afectan a toda la humanidad, a menos que se considere que éstos se resolverán cuando los Estados Unidos y Europa se unan, cuando el diálogo intercultural caiga por la borda o se reduzca a los intereses de estos dos.

Ciertamente, a Huntington no le preocupan los problemas que a nivel mundial pueda generar la globalización (la expansión de la modernidad), con excepción de que hay que prestar atención a la pérdida de influencia, de poder económico, militar y político por parte de Occidente. Los problemas morales, los problemas de justicia que surjan de tal situación no son relevantes, pues no necesitamos criterios universales, ni de ningún otro tipo, que justifiquen moralmente ni la globalización ni el interculturalismo, ya que no tendemos a una homogeneización cultural, sino al contrario, a la radicalización de culturas heterogéneas.[3]

Desde este punto de vista, el problema al que se enfrentan tanto Apel como Fornet, deja de tener sentido. En otras palabras, tanto estos dos autores como Huntington observan una globalización acelerada pero no obtienen las mismas consecuencias. Por el lado de los dos primeros hay una expansión de la cultura occidental. Para Apel tal expansión hay que justificarla moralmente desde el propio Occidente; para Fornet, hay que buscar alternativas en el diálogo intercultural que nos permitan tener diferentes versiones para no quedarnos en la uniformidad. Para Huntington la globalización está llevándonos precisamente a la situación inversa, a una pérdida de la influencia occidental y Occidente necesita reaccionar pronto y con firmeza, antes de que tal pérdida sea irrecuperable. En este último caso no se trata entonces de fomentar un diálogo intercultural, sino de una lucha por el poder, por el control de la política y de la economía a nivel mundial.

## Por una ética intercultural

Los tres autores cuyas ideas hemos examinado se enfrentan aparentemente al mismo problema; sin embargo, creo que lo que se presenta son tres cuestiones diferentes. En el primer caso el asunto radica en cómo ser justos, en el diálogo intercultural, para todos los afectados. En el segundo se pretende iniciar un diálogo intercultural efectivo, que no se ha dado, con la mira de generar alternativas a la globalización y donde todas las culturas tengan cabida. El último, en cambio, ante la situación que está generando la globalización, busca estrategias que permitan mantener la influencia de la cultura occidental a nivel mundial.

Tal vez los países latinoamericanos no logran modernizarse como lo hizo Oriente porque no están dispuestos a sacrificar sus valores. No somos renuentes a participar en un diálogo intercultural, pero no estamos dispuestos a mantener la pérdida de nuestras tradiciones, aunque se nos afirme que mantener la tradición es una posición retrógrada que está en razón inversa a la modernización. La cuestión para Latinoamérica es cómo modernizarse sin una pérdida de identidad, viviendo todavía en las tradiciones, pues lo que sostiene Huntington de que la modernización lleva a un reencuentro con la propia identidad puede ser un síntoma de crisis de valores producido por la propia modernización. Todo mundo puede estar de acuerdo en que la producción de riqueza es benéfica para cualquier pueblo, pero a lo que se ha tendido a partir de 1989 es a pensar que ésta sólo se logra bajo el sistema neoliberal.

Ciertamente, como dice Raúl Fornet, hay que iniciar un diálogo que permita proponer otras opciones, pues mientras éstas no estén dadas tendrá primacía la única vía abierta: el neoliberalismo. La estrategia sería, entonces, el inicio del diálogo intercultural para proponer opciones al neoliberalismo.

En Latinoamérica el diálogo debe incluir a las diferentes culturas que la integran, incluyendo a la "occidental", reconociendo los aspectos benéficos de todas. Porque estamos conscientes de la posibilidad de llegar a una crisis de valores, por ello mismo estamos preparados para enfrentarla. Muchos aspectos de la vida tradicional en América Latina, como los lazos familiares y la religión, aún sostienen la estructura social, pero ésta se debilita cada vez más. Tal vez la vía a seguir sea la de prestar atención a la modernización fomentando a la vez nuestras tradiciones. Modernización sin occidentalización, pero también sin pérdida de valores.

El escenario que hemos descrito nos permite adelantar algunas cuestiones. En primer lugar, e independientemente de las posiciones de los autores mencionados, parece indudable la preocupación por desarrollar una ética acorde con nuestra

situación actual; por lo menos en los dos primeros autores. En segundo lugar, tal ética tendría como objetivo, desde mi punto de vista, evitar llegar a casos extremos como el que vislumbra Huntington, de una lucha por el poder y el control político y económico a nivel mundial. Por último, debería sustentarse en un diálogo permanente. Pero también nos obliga a modificar ciertas concepciones. Veamos.

Si pensamos en la creación de una ética que atienda a los intereses de la humanidad para nuestra época actual, es decir, una ética globalizada, no podemos concebirla en el sentido tradicional; en otras palabras, no podemos afirmar que se ocupa de la fundamentación de las costumbres, a diferencia de la moral que tiene que ver con las propias costumbres.[4] No lo podemos hacer porque aquí no hay costumbres que fundamentar sino más bien fines que perseguir. Se trata, en última instancia, de una creación que obedece a una situación histórica concreta, y en este sentido sería una ética que señalaría deberes y derechos que gobiernen las relaciones entre las culturas. Esto, claro, sin que se oponga a las éticas que fundamentan la moral de cada cultura.

Tendría que ser una ética que imponga derechos (por ejemplo, toda cultura tiene el derecho de ser respetada y reconocida) y deberes (toda cultura tiene el deber de respetar a las otras) sin caer en una posición contractualista, es decir, que sea moralmente coercitiva, pues de otra manera se vería restringida a un ámbito jurídico. En cierto sentido, sería una ética que establecería un compromiso con ciertos principios que permitieran legislar con miras a obtener ciertos fines humanos.

Esta propuesta no se opone sino que más bien complementa la que Villoro propone como una ética de la cultura.[5] No se opone pero tampoco está restringida por ella. En otras palabras, de los cuatro principios que propone este autor: de autonomía, de autenticidad, de sentido y de eficacia, sólo podría cumplir cabalmente el último y en cierta medida el de sentido.

Por ejemplo, consideremos el primero, el de autonomía. Este principio tiene la pretensión de permitir el ejercicio de la autodeterminación por parte de una cultura y de evitar la imitación cultural, pero en nuestro caso no habría cultura que imitar y la autodeterminación no tendría sentido. Algo parecido ocurriría con el principio de autenticidad.

Algo diferente sucede con el principio de eficacia, pues aquí lo que se establece es la puesta en práctica de los medios necesarios para la obtención de los fines elegidos. Ese principio se conecta con el de sentido porque tales fines tendrían la pretensión de dar sentido a la vida personal y colectiva. Así, estos dos últimos principios tienen un papel importante en la creación de una ética intercultural, a diferencia de los otros dos.

Sin embargo, una ética intercultural no puede estar por encima de las éticas culturales, sino más bien emanaría a partir del diálogo entre estas últimas. No sería,

pues, una ética globalizada de segundo orden, como propone Apel, que acompañara a la globalización de primer orden, sino una que pusiera a esta última al servicio de la otra. En otras palabras, sería una ética que humanice y limite la globalización desbocada de la que hablamos anteriormente. Una ética de la corresponsabilidad y de la justicia que responda a los problemas de nuestro tiempo sin perder de vista a las futuras generaciones.

Desde luego, no se puede participar en un diálogo aséptico para construir esta ética, pues no es posible rebasar culturas de origen que son, como bien dice Raúl Fornet, la herencia desde la cual se observa la relación con los otros y con el mundo. Pero no veo en ello un impedimento al propio diálogo, siempre y cuando haya voluntad política para llevarlo a cabo.

---

[1] El politólogo de Harvard Samuel P. Huntington considera que América Latina es una zona de influencia occidentalizada pero no es occidental, tal parece que para serlo habría que acabar con los indios de esta región, como algún país ha hecho ("El Occidente: Único no Universal", *Metapolítica*, vol. 1, julio-septiembre de 1997, México. No recurrimos a su obra *El choque de civilizaciones*, Paidós, España, 1997, porque consideramos que el artículo citado resume de manera adecuada sus ideas).

[2] Las citas de este trabajo, en lo que se refiere a Apel, están tomadas de la conferencia "El problema de la justicia en una sociedad multicultural", ampliada y publicada posteriormente en la revista *Intersticios,* año IV, núm. 8, 1998; las páginas corresponden a esta revista. Con respecto a Raúl Fornet citamos su conferencia "Supuestos filosóficos del diálogo intercultural", que desgraciadamente no está publicada. Ambas conferencias fueron presentadas en el Coloquio de Filosofía 1997, en la Universidad Intercontinental de la ciudad de México, en septiembre del mismo año.

[3] En el último capítulo de su obra *El choque de las civilizaciones*, Huntington se refiere al problema de la decadencia moral, pero creo que confunde la cuestión de la decadencia social con la moral, que ciertamente pueden ir unidas aunque de alguna manera se pueden separar.

[4] *Cfr.* David Sobrevilla, "Ética etnocéntrica y ética universal", en este mismo volumen.

[5] *Cfr.* Luis Villoro, "Aproximaciones a una ética de la cultura", en este mismo volumen.

# Multiculturalismo y republicanismo*

Ambrosio Velasco Gómez

## 1. Introducción

Como todo concepto político o moral fundamental, multiculturalismo y democracia contienen connotaciones tanto de carácter descriptivo como valorativo. En ambos casos las connotaciones valorativas son altamente positivas y el carácter valioso de las prácticas e instituciones a las que se refieren los conceptos nos motiva a procurar que estos procesos converjan. Esto es, deseamos que las sociedades multiculturales sean democráticas y que las democracias sean multiculturales.

Pero la pregunta que debemos hacernos es si democracia y multiculturalismo son compatibles. A la vista de un pensador liberal ortodoxo, la respuesta a la pregunta tendría que ser negativa, pues el multiculturalismo exige el reconocimiento de la diversidad cultural como fundamento del reconocimiento de derechos específicos para grupos que forman parte de una nación, y tal reconocimiento de derechos culturales diferenciados implicaría la violación del principio liberal de igualdad de derechos entre todos los ciudadanos. Además, el multiculturalismo, al referir ciertos derechos a intereses y valores específicos de un pueblo o comunidad en particular, corre el riesgo de violar los derechos individuales de la comunidad. Estos dos riesgos constituyen razones para que los filósofos liberales vean con preocupación las tesis multiculturalistas, pues serían incompatibles con los principios de la democracia liberal, como el de igualdad de derechos fundamentales entre todos los individuos y la inviolabilidad de tales derechos individuales.

Mi propósito en este trabajo es proponer un concepto de multiculturalismo y de democracia, de manera que éstos, sin ser incompatibles, se complementen recíprocamente. Para ello, en la primera parte expondré una noción pluralista de multiculturalismo, luego analizaré los esfuerzos y limitaciones dentro de la tradición liberal para hacer compatible democracia y multiculturalismo; finalmente propondré una noción republicana de democracia afín al concepto pluralista de multiculturalismo.

## 2. El valor del multiculturalismo

En la última década los movimientos sociales que demandan el reconocimiento del pluralismo cultural han adquirido gran significación social, cultural y, sobre todo, política. Provisionalmente, llamaré "multiculturalistas" a este tipo de movimientos, a reserva de precisar el concepto más adelante.

El pluralismo cultural se manifiesta de muy diferentes maneras; por ejemplo, puede expresarse como reivindicaciones de grupos étnicos al interior de un Estado-nación, sea por minorías que ya existían en el territorio, desde antes de la constitución del Estado-nación, sea por inmigrantes que forman minorías dentro del Estado-nación ya constituido. Por otra parte, las demandas multiculturalistas pueden vincularse a cuestiones religiosas o políticas, a luchas por la preservación ecológica o a la posesión o uso de territorios, o bien demandar la impartición de justicia de acuerdo con los usos y costumbres de comunidades específicas. En todo caso, las demandas multiculturalistas se refieren fundamentalmente al reconocimiento de identidades, prácticas, instituciones y derechos de grupos minoritarios dentro de una cultura "nacional" dominante y homogeneizante, promovida y muchas veces impuesta desde el poder del Estado.

Así pues, los movimientos multiculturalistas demandan del poder soberano el reconocimiento de derechos especiales para ciudadanos de ciertos grupos culturales minoritarios, a fin de que tales grupos puedan preservar su identidad cultural y sus miembros puedan ejercer su libertad de acuerdo con los marcos y lineamientos culturales propios de su grupo o comunidad específica.

Resumiendo y tratando de esclarecer más la noción de multiculturalismo podríamos distinguir dos tipos de connotaciones del multiculturalismo: por una parte, una afirmación fáctica y descriptiva.

1. En toda sociedad, en todo Estado-nación existe una pluralidad de grupos con identidades culturales propias. Siguiendo a Luis Villoro, podemos denominar a estos grupos con identidad cultural propia, pueblos, sean estos grupos étnicos minoritarios dentro de una nación más amplia, o bien naciones si además de la identidad cultural el grupo busca la autodeterminación política.[1]

Pero además de la tesis fáctica que afirma la pluralidad de etnias en una nación-Estado (Estados pluriétnicos) o inclusive de naciones dentro de un Estado (Estados multinacionales), el concepto de multiculturalismo engloba también connotaciones valorativas que justifican ética y políticamente las demandas multiculturalistas:

2. Las culturas que constituyen la identidad de cada pueblo son dignas de respeto y

reconocimiento, pues constituyen los horizontes de sentido de la vida de sus miembros y proporcionan los criterios de racionalidad, justicia, etnicidad, belleza, religiosidad, etc., dentro de esa comunidad.

Desde la perspectiva multiculturalista no existen criterios universales para juzgar las acciones, obras, instituciones y en general las formas de vida de cada pueblo, sino que todo criterio es interno a su cultura peculiar. En todo caso, la generalidad o universalidad sólo podría pensarse como resultado de fusiones culturales o consensos traslapados entre diferentes pueblos.

La tesis 2, de carácter valorativo, implica la aceptación de un relativismo cultural y axiológico que, llevado al extremo, conduciría a conclusiones que rechazaríamos intuitivamente, pues podría llegarse a la afirmación de que todas las culturas son igualmente valiosas y respetables, aun aquéllas en las que no se respetan derechos que consideraríamos básicos e inviolables, como el derecho a la vida, la libertad de pensamiento, de religión, de asociación, etcétera.

Este riesgo relativista extremo constituye una de las principales preocupaciones de la tradición liberal respecto a las demandas multiculturalistas. Por ello el pensamiento liberal siempre considera ciertos principios universales como inviolables en toda circunstancia y toda cultura. Tales principios incluyen el reconocimiento de derechos universales que constituyen límites infranqueables del multiculturalismo. Así pues, los riesgos que representan las tesis multiculturalistas de que toda cultura es igualmente valiosa y respetable parecen conducirnos a un dilema nada cómodo de tener que elegir entre un relativismo extremo que impida comparar y valorar distintas culturas y un universalismo que de antemano marca límites infranqueables al multiculturalismo, amenazándolo con el paternalismo o, peor aún, con el intervencionismo.[2]

A fin de superar este dilema es importante reflexionar sobre la importancia de la libertad y la tolerancia que debe existir en toda sociedad, en todo pueblo, para desarrollar diálogos plurales tanto al interior de un pueblo como entre pueblos diferentes. La pluralidad y la libertad inter e intracultural permiten confrontar y justificar dialógicamente las concepciones del mundo de cada comunidad, enriqueciéndolas y previniendo autoritarismos represivos al interior de un pueblo y autoritarismos etnocéntricos entre diferentes pueblos. De aquí que la existencia de una vida pública libre y plural sea necesaria para un multiculturalismo ética y políticamente aceptable. Bajo esta condición podemos afirmar una tercera tesis, también de carácter valorativo:

3. La pluralidad de culturas es valiosa, pues permite el diálogo crítico y reflexivo tanto al interior de pueblos y comunidades como entre ellos, lo cual permite la revisión y enriquecimiento de cada cultura dialogante. Tal diálogo eventualmente podría

conducir a consensos entre diversos pueblos, que den origen a criterios auténticamente interculturales.

Esta última tesis tiene un carácter meta-multiculturalista, pues se refiere al valor mismo de la pluralidad cultural de los pueblos y no tanto al valor intrínseco de cada cultura.

Gracias al pluralismo cultural es posible que los miembros de una comunidad cultural puedan comprender y aprender de otras culturas para someter a cuestionamiento y crítica los principios, valores, prácticas e instituciones de su propia cultura. Ésta es la alternativa que ante el dilema universalismo etnocéntrico o relativismo multiculturalista nos han mostrado de manera ejemplar Peter Winch en su polémica con MacIntyre,[3] y Gadamer en su discusión con Habermas.[4]

La actitud ética, epistémica y política de esta versión del diálogo intercultural es precisamente la opuesta al etnocentrismo que ha dominado desde la Antigüedad y que considera "bárbaras" las culturas diferentes a la propia, como lo ha analizado con detalle Francisco Fernández Buey en su libro *La barbarie de ellos y de los nuestros*.[5] Esta actitud etnocéntrica lleva, en el mejor de los casos, a ignorar las formas de vida diferentes a la nuestra y, en la mayoría de los casos, a considerar a estas sociedades como blanco de conquista y dominio.

Pero la posibilidad de que en una comunidad exista una actitud de diálogo no sólo depende de la pluralidad cultural y de una actitud de apertura y aprendizaje hacia lo distinto y lo distante. También depende de la existencia de espacios públicos plurales y tolerantes que aseguren la plena libertad de interpretaciones y discusiones diversas, así como de instituciones democráticas que procesen esas discusiones en acuerdos y decisiones políticas. Si no existe una amplia libertad pública y un marco institucional republicano, el ejercicio hermenéutico de comprender otras culturas es inútil.

## 3. Liberalismo y multiculturalismo

La pregunta que hay que plantear es si las democracias liberales pueden proporcionar un marco institucional adecuado para el multiculturalismo pluralista.

Los principios fundamentales de la democracia liberal, que exigen igualdad de derechos fundamentales entre todos los individuos de un Estado, excluyen la posibilidad de satisfacer el reclamo multiculturalista del reconocimiento jurídico y político de las diferencias sociales y culturales entre diferentes grupos, principalmente étnicos, que conforman la población de todo Estado.

En este sentido, la democracia liberal mantendría la tesis de que si bien existen diferencias culturales entre los individuos, algo inherente a la libertad individual es que todos deben gozar por igual en el ámbito de la vida privada; por tanto, tales diferencias no afectan el estatus jurídico y político de los ciudadanos. Esto es, las diferencias culturales corresponden al ámbito privado y no al público.

Por el contrario, los defensores del multiculturalismo afirman, como lo hace Charles Taylor,[6] que la ciudadanía homogénea implica el desconocimiento de derechos especiales de grupos culturales, mismos que son indispensables para el efectivo ejercicio de la libertad individual de esos grupos. Por ello, las diferencias culturales sí deben reconocerse en el ámbito jurídico y político en forma de una ciudadanía diferenciada y a través de la autonomía política de los pueblos.

La posición que defiende la igualdad de derechos entre individuos y, por ende, de la ciudadanía homogénea, da prioridad a la persona individual sobre el grupo o comunidad y por ello se asocia con el liberalismo. Por el contrario, las posiciones que defienden la prioridad de los derechos especiales de grupos culturales y, por ende, demandan reconocimiento de ciudadanías diferenciadas al interior de un Estado, se asocian más con las posiciones llamadas comunitaristas en cuanto dan prioridad al *ethos* y a las necesidades comunitarias sobre las preferencias de los individuos.[7] Esta asociación entre multiculturalismo y comunitarismo, por una parte, y democracia y liberalismo, por otra, ha contribuido a radicalizar el dilema y las controversias más que a esclarecer el problema.

Conscientes de la poco fértil confrontación entre liberalismo y comunitarismo, algunos pensadores liberales como Will Kymlicka han desarrollado una visión liberal de multiculturalismo[8] que ha resultado bastante sugerente. Su propuesta consiste básicamente en distinguir dos tipos de demandas de derechos colectivos o de derechos de grupo: las “restricciones internas” y las “protecciones externas”. Las restricciones internas a un grupo son demandas que pretenden disrupción o disenso interno a la

comunidad, a través de imponer limitaciones a las libertades civiles y políticas de los miembros de la comunidad. Tales restricciones internas son inaceptables para Kymlicka. Por el contrario, las protecciones externas se refieren a relaciones intergrupales y no corren el riesgo de imponer limitaciones al interior del grupo étnico o nacional, sino que "buscan proteger su existencia e identidad distintiva a través de limitar la influencia de las decisiones de la sociedad en general". El riesgo de estas protecciones no son la violación de derechos individuales, sino el establecimiento de grupos sociales con derechos distintos y, en caso extremo, podría significar el aislamiento de algunos grupos culturales. Kymlicka considera justificados los derechos de protección externa que no entran en conflicto con los principales derechos civiles y políticos de los individuos y en este sentido le da prioridad a la perspectiva liberal. Pero también está consciente de que admitir derechos especiales de protección para los miembros de ciertos grupos —como los derechos de representación de grupos minoritarios, los derechos de autogobierno o los "derechos poliétnicos" para minorías religiosas o culturales, que los exente del cumplimiento de ciertas leyes generales, o les destine fondos especiales— implica reconocer ciudadanías diferentes dentro de un Estado-nación, con lo cual se abandona el principio liberal de igualdad de derechos y de ciudadanía homogénea.[9]

No obstante que Kymlicka ciertamente cuestiona la idea liberal de igualdad de derechos, se mantiene en una tradición liberal, pues rechaza totalmente la posibilidad de una confrontación entre derechos individuales y colectivos al desconocer a aquellos que implican restricciones internas. Tales demandas son comunes en los reclamos de los pueblos indígenas de México, sobre temas de religión, de elección de autoridades, de sanciones penales, de propiedad, entre otros. En estos ámbitos se han planteado conflictos entre decisiones comunitarias y derechos individuales. Para tales casos (expulsiones por motivos religiosos en Chiapas, aplicación de usos y costumbres en designación de autoridades locales que excluyen elecciones en Oaxaca, restricciones comunitarias a la propiedad privada en aras de intereses colectivos), la visión liberal de Kymlicka no nos daría una respuesta satisfactoria. Además, para alejarse de la controversia derechos colectivos-derechos individuales, Kymlicka introduce el concepto de "derechos diferenciados de grupo" (group defferentiated-rights) que se aplica sobre todo a los miembros de grupos culturales específicos. Así pues, a pesar de querer superar la confrontación liberalismo-comunitarismo, Kymlicka se mantiene en esta controversia, tratando de buscar un punto de equilibrio entre los extremos, aunque ciertamente ese punto está más cerca del liberalismo.

Pero lo que a mí me preocupa en la propuesta de Kymlicka es que su planteamiento a favor del multiculturalismo no responde adecuadamente a las principales demandas

de los pueblos indígenas en México, pues varias de ellas se ubicarían en lo que él llamaría "restricciones internas", que amenazan derechos civiles y políticos de los individuos.

Si aceptamos el punto de vista liberal de Kymlicka tendríamos que concluir que ciertas demandas multiculturalistas que plantean los pueblos indígenas de México son efectivamente incompatibles con la democracia. A esta conclusión llegaron también los legisladores mexicanos en la reciente aprobación de las reformas constitucionales en materia de derechos indígenas.

Mi propuesta para responder a este dilema entre democracia y multiculturalismo no estriba en buscar una mediación equilibrada o una negociación entre liberalismo y comunitarismo, ni tampoco en cambiar el concepto de derechos colectivos, como lo hace Kymlicka, sino más bien en redefinir el concepto de democracia, recurriendo a la tradición política republicana. Como veremos más adelante, esta idea fue desarrollada de una manera asombrosa por los primeros multiculturalistas de la modernidad, que a raíz de la conquista de América defendieron las civilizaciones autóctonas, basados en una teoría política republicana radical. Me refiero particularmente a Bartolomé de Las Casas y a fray Alonso de la Veracruz.

## 4. Multiculturalismo y republicanismo

La noción republicana de la democracia implica una concepción del origen y legitimidad del poder político y una forma de gobierno. Durante la época moderna, el republicanismo ha sido desarrollado principalmente por Maquiavelo, Guicciardini, Harrington, Jefferson, Rousseau y Tocqueville, entre otros.[10] De manera muy resumida podemos expresar las siguientes características de la democracia republicana.

1. La soberanía en su origen, ejercicio y supervisión corresponde a la comunidad de ciudadanos, al pueblo, quien autoriza a ciertos miembros de su comunidad a gobernar en su representación.

2. El gobierno debe siempre ejercerse con base en leyes previamente establecidas que expresen el consenso entre las diferentes clases y grupos sociales que conforman al pueblo y que por ende conduzcan al bien común de toda la sociedad.

3. Para que las autoridades representen efectivamente la diversidad de intereses y concepciones relevantes dentro de la sociedad es necesario cumplir al menos con tres condiciones:

*a)* Que las instituciones gubernamentales, principalmente las legislaturas, sean efectivamente mecanismos de representación social que reflejen la diversidad de los principales grupos y clases sociales, a fin de que sus respectivos intereses, concepciones y propuestas puedan ser expresadas y defendidas en los debates parlamentarios y de esta manera participen efectivamente en la formación de los consensos.[11]

*b)* Es necesario mantener una cercana comunicación entre representantes y representados, a fin de que la opinión y gestión de los representantes respondan efectivamente a los intereses y opiniones de sus grupos representados y puedan rendirle cuentas a ellos *(accountability).* En este sentido, los representantes tienen más el carácter de gestores que de tutores.[12]

*c)* Con el fin de que pueda mantenerse una comunicación continua entre representantes y representados y que sea posible la formación de consensos dentro de una pluralidad razonable, es indispensable fortalecer los gobiernos a nivel local y limitar significativamente las atribuciones de los gobiernos centrales o federales, que por su amplio ámbito geográfico y social de competencia se encuentran necesariamente alejados de la opinión y control de los ciudadanos.

4. Estas características del gobierno republicano requieren desde luego un marco institucional adecuado que permita la separación funcional de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial, por ejemplo) y la distribución geográfica del gobierno (federal, estatal, municipal y comunitario, por ejemplo).

5. Además, es indispensable una cultura política de amplia y responsable participación ciudadana, especialmente a nivel de los gobiernos locales. Esta cultura política participante corresponde a lo que los antiguos y renacentistas llamaban "virtud cívica".

Esta concepción republicana de la democracia coincide en algunos puntos con la democracia liberal. Por ejemplo, coincide con el principio del origen popular del poder político, a través del sistema electoral; coincide también con el principio de legalidad de los actos de gobierno y con la división funcional de poderes.

Pero también se diferencia del modelo general de la democracia liberal en cuanto que la democracia republicana enfatiza el carácter social y plural de la representación política; esto es, que la estructura del poder legislativo debe reflejar proporcionalmente la pluralidad de clases y grupos sociales principales que efectivamente existe entre los gobernados. Las diferencias entre la concepción republicana y la concepción liberal de la representación política se pueden ver claramente en las polémicas que se desarrollaron entre los partidarios de Jefferson (republicanos) y los federalistas (liberales) en torno a la Constitución norteamericana de 1786.

Mientras que los federalistas liberales consideraban que el representante es una persona intelectual y moralmente superior a los representados y que por ello conoce mejor los intereses de la ciudadanía y no requiere consultarlos,[13] los republicanos antifederalistas encabezados por Jefferson pensaban que el control de la representación debería estar en los representados y por ello los representantes deben estar siempre cercanos a los ciudadanos para escuchar sus opiniones y mandatos.[14]

Además, la democracia republicana exige una amplia virtud cívica entre la ciudadanía, y mecanismos de comunicación y control ciudadano sobre los representantes (consultas populares, plebiscitos, foros, etc.), lo cual no requiere la democracia liberal para su funcionamiento. Por el contrario, en la concepción liberal de la democracia el representante goza de una amplia discrecionalidad para integrar la diversidad de intereses de los diferentes grupos sociales y no está sujeto, más allá de las elecciones, a mecanismos de control ciudadano.

Como se puede observar, el modelo republicano de democracia reconoce la pluralidad de intereses y opiniones entre los ciudadanos y sobre todo se preocupa porque esa pluralidad de intereses efectivamente está representada en las legislaturas y demás instituciones políticas. En este sentido, la democracia republicana es una forma de gobierno adecuada para procesar la pluralidad de puntos de vista y demandar intereses en consensos incluyentes. Por esto precisamente considero que la democracia republicana es un régimen afín al multiculturalismo, pues, lejos de partir de una ciudadanía homogénea, admite la diversidad de opiniones y culturas de los ciudadanos.

Además, el régimen republicano da mayor importancia a las autoridades locales que a las centrales o federales, lo cual es afín a las demandas a favor de la autonomía de los pueblos que conforman una nación.

Es importante señalar que esta tradición republicana ha tenido en la historia diversas manifestaciones con matices específicos. Así, el republicanismo de Maquiavelo no es el mismo que el de Rousseau y el de éste no es igual al de Jefferson ni al de Tocqueville. No obstante, me parece que todos ellos coinciden en las tesis que hemos enunciado anteriormente. Pero lo más interesante es que el republicanismo tiene en México y en la cultura iberoamericana su expresión propia y constituye una tradición de pensamiento político arraigado en nuestra historia. Me refiero en particular al pensamiento político novohispano del siglo XVI de Bartolomé de Las Casas y de fray Alonso de la Veracruz. Estos autores, inspirados en buena medida en el pensamiento aristotélico tomista de Francisco Vitoria, desarrollaron una concepción republicana del poder político para defender los derechos de autonomía cultural y política de los pueblos y gobiernos autóctonos del Nuevo Mundo, en contra de la expansión etnocéntrica e imperialista de España.

En el siguiente apartado nos referiremos a algunas de las tesis centrales de este republicanismo novohispanomexicano.

## 5. El republicanismo novohispano del siglo XVI

El descubrimiento del Nuevo Mundo y su conquista por parte de los españoles planteó de inmediato dudas y problemas a filósofos, teólogos, juristas y gobernantes, acerca de tres temas fundamentales:

—La legitimidad del dominio de la corona española sobre los pueblos y las tierras del Nuevo Mundo.

—El carácter justo o injusto de la guerra de conquista sobre los reinos de los naturales del Nuevo Mundo.

—La naturaleza racional de los indios de América como seres capaces de conocer la ley natural y vivir de acuerdo con ella en el ámbito moral y político.

En estas cuestiones fundamentales hubo un grupo de intelectuales y humanistas que consideraron que la moral, la religión, las instituciones y leyes de los reinos europeos eran las únicas expresiones válidas del orden conforme a la ley natural, y en consecuencia consideraron que la forma de vida de los pueblos del Nuevo Mundo eran moral y políticamente reprobables; en consecuencia, se justificaban la guerra de conquista y el dominio español. En este grupo se destacaron Palacios Rubio, Gregorio López y Ginés de Sepúlveda. Por otra parte, otro grupo de humanistas consideraba que las formas de vida de los pueblos indígenas, aunque muy diferentes de las europeas, se apegaban en lo general a la ley natural, y por ello los gobernantes de estos reinos tenían plena legitimidad, y los indígenas eran verdaderos señores de sus tierras, con pleno uso de la razón. En consecuencia, no se justificaba la guerra de conquista ni tampoco el dominio del rey de España. En este grupo se destacan: Francisco Vitoria, Las Casas y Alonso de la Veracruz, entre otros humanistas.

Así pues, el reconocimiento de que las comunidades autóctonas tenían capacidad suficiente para interpretar y aplicar la ley natural condujo a los humanistas como Las Casas y De la Veracruz a defender los derechos de los pueblos indios y sus gobiernos, mientras que la negación de tal capacidad sirvió de base a Ginés de Sepúlveda y Juan López de Palacios Rubios para condenar a los pueblos indios y justificar la guerra y el dominio del Imperio español.

En su obra *De Dominio infedelium et Iusto bello* (1553-54),[15] Alonso de la Veracruz niega rotundamente el derecho del Papa o del emperador a ejercer un dominio soberano sobre los indios, pues todo poder político proviene del pueblo sobre el que se ejerce:

> Es necesario, pues, que si alguien tiene dominio justo, éste sea por voluntad de la comunidad, la cual transfiere el dominio a otros, tal como sucede en el principado aristocrático o democrático, o a uno solo (como sucede en el principado monárquico).[16]

Además del origen popular del poder, fray Alonso exige que todo gobierno debe usar su dominio para el bien del pueblo o de lo contrario puede ser revocado.[17]

Así pues, fray Alonso invierte totalmente la concepción piramidal del poder virreinal que, originados en el Papa y en el emperador, desciende hacia las instancias más locales y particulares, desde el virrey hasta los encomenderos. En contra de esta concepción, fray Alonso propone una idea republicana en la que el origen y la vigilancia del poder político deben estar en el pueblo mismo, si se pretende que tal poder sea legítimo.

Esta concepción republicana también la desarrolló Bartolomé de Las Casas en su polémica con Ginés de Sepúlveda en las famosas controversias de Valladolid en 1552 y en otros escritos previos y posteriores. A partir de una concepción igualitaria de los hombres en cuanto a su libertad y racionalidad, se rechaza toda idea del origen divino del poder político. Por el contrario, si la libertad y no el dominio político es lo que proviene de Dios, todo dominio sobre gentes y sobre las cosas ha de ser resultado de acuerdos o convenciones de los hombres que conforman un pueblo. Por ello, el único dominio legítimo sobre los indios del Nuevo Mundo es el que proviene de los propios pueblos indígenas, y si estos pueblos no han dado su consentimiento al rey de España, éste no puede tener domino legítimo sobre los pueblos indios; si toma el rey el poder o sus tierras por la fuerza, se trata de una usurpación y un despojo de los legítimos señores y propietarios.[18] Pero fray Bartolomé de Las Casas no sólo defiende la tesis del origen popular de la soberanía política, sino también sostiene la necesidad de que el gobierno consulte al pueblo en asuntos de gran importancia a fin de obtener su consentimiento.[19]

Esta idea del consentimiento popular está dirigida a cuestionar radicalmente la imposición de tributos a los indígenas, así como otras formas de explotación como la encomienda y el repartimiento, pues, en el supuesto caso de que el rey tuviera legítimo dominio sobre los pueblos indios, cosa que no concede fray Bartolomé, el soberano no podría imponer tributos ni conceder tierras a otras personas (encomiendas, por ejemplo) sin el explícito consentimiento de los pueblos indios.

Otra tesis republicana importante de fray Bartolomé de Las Casas es la relativa al bien común: el poder político debe siempre ejercerse a favor del bienestar y prosperidad del pueblo. En este sentido, ningún gobernante tiene dominio absoluto sobre los súbditos, sino sólo en la medida en que promueve los intereses colectivos.[20]

Es importante señalar aquí que Las Casas sostiene una concepción de la representación y autoridad políticas como mandato del pueblo y de ninguna manera como una autorización irrestricta. Es el conjunto de ciudadanos el que debe indicar al gobernante cómo gestionar los intereses públicos y no el gobernante quien determine

en qué consiste el bien común. De nuevo esta tesis sobre la representación política que pone énfasis en la voluntad y el sentido común del pueblo es típicamente republicana, opuesta a la visión liberal de la representación que enfatiza la superioridad intelectual y moral del gobernante, quien conoce mejor los intereses del mismo pueblo y por ello puede decidir sin su consentimiento expreso.

Para asegurar que el gobernante no anteponga sus intereses personales sobre el bien común y la voluntad del pueblo, es indispensable que el gobierno se ejerza siempre por medio de leyes justas.[21]

La necesidad de mantener el poder político cerca de la participación y control ciudadanos conduce a fray Bartolomé a dar mayor importancia a la comunidad local, a la ciudad, que al reino en su conjunto.[22]

Esta tesis refleja el compromiso republicano de fray Bartolomé con la comunidad local primaria a la que se debe lealtad más que al reino o al Estado. Con ello, fray Bartolomé, al igual que lo harán más tarde los republicanos, defiende el valor de la autonomía de la comunidad sobre el principio de soberanía estatal-nacional.

Así pues, respecto a la legitimidad del origen del dominio español sobre las tierras y los pueblos del Nuevo Mundo, tanto fray Alonso como fray Bartolomé niegan rotundamente tal legitimidad.

Además de la cuestión del origen de la soberanía existen otros argumentos, más de carácter cultural, que se utilizaron en contra de la autonomía de los pueblos y gobiernos indígenas. El más importante de estos argumentos es que los indios infieles son racional y moralmente inferiores a los cristianos europeos, y por ello viven en la barbarie y cometen graves pecados, resultando incapaces de tener sus propias autoridades.

Con base en la valoración de los logros institucionales de los reinos autóctonos, fray Alonso rechaza rotundamente la idea de que los indios son irracionales o *amentes*.

> Los habitantes del nuevo mundo no sólo no son niños amentes, sino que a su manera sobresalen del promedio y por lo menos algunos de ellos, igualmente a su modo, por extremo sobresalientes. Lo cual es evidente, toda vez que desde antes de la llegada de los españoles, y aún ahora lo vemos con nuestros ojos, tienen magistrados, un gobierno apropiado y los ordenamientos más convenientes, y antes tenían gobierno y régimen no sólo monárquico, sino aristocrático, como también sus leyes, y castigaban a los malhechores, como también premiaban magníficamente a quienes habían merecido bien de la república. No eran, por tanto, tan niños o amentes como para ser incapaces de dominio.[23]

La capacidad de los pueblos indígenas para organizarse políticamente demuestra su capacidad para juzgar los actos de sus propios gobiernos, sin necesidad de intervención extranjera alguna que les libere de la tiranía. Incluso, fray Alonso considera que el juicio que ejerce una comunidad sobre el carácter tiránico o no de un régimen puede diferir radicalmente entre diferentes culturas; en este caso, entre la indígena y la

española:

> Podría ser que lo que parece tiránico a los ojos de otra nación, fuera conveniente y congruente para esta gente bárbara, en forma que les estuviese mejor ser gobernados por sus propios señores con temor y mano fuerte, antes que con amor.[24]

De nuevo aquí fray Alonso defiende la autonomía de cada comunidad política y rechaza el juicio e intervención externas a esa comunidad.

Entre los pecados más graves y las prácticas más bárbaras que según los españoles cometían los indios se destacaba la antropofagia. Al respecto, fray Alonso es muy cauto. Por una parte afirma que si bien desterrar la práctica de la antropofagia podría ser un título legítimo para la guerra, ésta debiera limitarse sólo a ello y en cesando la práctica debieran retirarse los españoles. Pero por otra parte fray Alonso nos plantea que la antropofagia no representa una razón suficiente de intervención porque:

> Esto se hacía sin agravio de nadie toda vez que los prisioneros eran esclavos y pasaban a depender del derecho de los captores, los cuales, por consiguiente, podían comer sus carnes sin agravio de nadie, como podían arrojarlas a los perros o quemarlas. Por este parte, por tanto, no hay causa justa de guerra.[25]

Más que justificar la antropofagia lo que aquí plantea fray Alonso es un dilema: si aceptamos la legalidad de la esclavitud, entonces no podemos condenar la antropofagia de carne de esclavos. Pero si queremos condenarla, entonces tenemos que rechazar la esclavitud, reconocida por las leyes de España y en general de Europa.

Esta interpretación personal, aunque aventurada, es congruente con una actitud crítica y reflexiva de fray Alonso cuando enfrenta casos de la vida de los indígenas, tan reprochables como la antropofagia. En lugar de condenarlos, rasgándose las vestiduras, aprovecha para cuestionar las propias concepciones y formas de vida de los españoles.

En suma, la concepción republicana de la soberanía política que sostienen Las Casas y fray Alonso de la Veracruz se puede resumir en las siguientes tesis:

1. Todo poder político proviene del pueblo por consentimiento expreso, pues el pueblo es el titular de los derechos de tal poder.
2. En todos sus actos, el gobernante debe procurar el bienestar y prosperidad del pueblo.
3. El ejercicio de la soberanía debe someterse continuamente a la consulta de los ciudadanos, pues ellos conocen los verdaderos intereses del pueblo.
4. Todo acto de gobierno debe someterse a leyes justas que procuren el bien común.
5. El ejercicio del poder soberano jamás debe ir en contra de la libertad de los ciudadanos y del pueblo. La libertad es el mayor valor político.
6. La soberanía debe de distribuirse en tal forma que los ciudadanos siempre estén cerca de las autoridades para que puedan ser consultados y para que ejerzan una

vigilancia sobre las autoridades. Por ello, debe de darse mayor jurisdicción a los poderes locales de las ciudades que a los centrales del reino.

El republicanismo de fray Alonso y de Las Casas da fundamento a una justificación del multiculturalismo, entendido éste como el reconocimiento de la diversidad de formas de vida social, cultural, religiosa y política. La asociación entre republicanismo y multiculturalismo que nos proponen abre nuevos horizontes para la transición democrática en países con una gran diversidad cultural como es México hoy en día.

## Conclusiones

Después de revisar el modelo general de la democracia republicana y de analizar la versión pluralista del multiculturalismo, hemos mostrado no sólo su compatibilidad, sino también su interdependencia. La democracia republicana requiere de una amplia libertad pública donde puedan expresarse y reconocerse la pluralidad de intereses y concepciones del mundo proveniente de los diferentes grupos sociales y culturales que existen en los habitantes de una nación. Libertad pública y pluralismo son condiciones esenciales de la democracia republicana; a diferencia de ella, la democracia liberal enfatiza la homogeneidad cultural ciudadana y la libertad individual frente al poder público. Por su parte, el multiculturalismo pluralista, a fin de promover un continuo diálogo e intercambio cultural entre los diferentes pueblos o grupos sociales relevantes, requiere de un espacio público ampliamente influyente, independiente del mercado y del Estado, donde los diversos grupos de ciudadanos puedan expresar y argumentar sus visiones del mundo y acordar mutuos reconocimientos respecto a sus derechos comunes y sus derechos específicos como miembros de grupos o pueblos que forman parte de una nación multiculturalista.

En este sentido, la democracia republicana constituye la forma de gobierno adecuada para responder al reto fundamental del multiculturalismo que plantea Kymlicka, acerca "de que la idea de la justicia entre grupos requiere que los miembros de los diferentes grupos se pongan de acuerdo sobre sus diferentes derechos".[26]

La argumentación plural acorde con las diferencias sociales y culturales entre la población y el control ciudadano de los representantes, que son —como hemos visto— rasgos distintivos de la democracia republicana, resulta muy pertinente para alcanzar este acuerdo sobre diferentes derechos entre los diferentes grupos a los que se refiere Kymlicka.

En contraste, la democracia liberal no puede realizar esta función, pues de entrada es antagónica al reconocimiento de derechos diferenciados y, en todo caso, la representación política en la concepción liberal no plantea la simetría entre la diferencia cultural y la estructura de la representación política, ni mucho menos el control ciudadano de los representantes.

Además de la interdependencia entre la democracia republicana y el multiculturalismo pluralista que hemos argumentado conceptualmente, hay otra razón histórica para defender la pertinencia de la democracia republicana en el caso de México. Como hemos visto, la concepción republicana del Estado ha surgido y se ha desarrollado en nuestro país desde la gestación misma de nuestra nación multicultural

en el siglo XVI, con pensadores como Las Casas y Alonso de la Veracruz. Estos planteamientos republicanos tuvieron una importante influencia en los más destacados intelectuales mexicanos que, como Alegre, Clavijero y Teresa de Mier, forjaron un proyecto de nación donde indios, mestizos y criollos pudieran convivir en una patria común, preservando sus diferencias culturales en una auténtica república. En este sentido, el republicanismo es una tradición política más enraizada en nuestra historia que la misma tradición liberal.

Así pues, tanto por argumentos teóricos como por tradición histórica, la democracia republicana es una respuesta adecuada a los retos que plantea el multiculturalismo a la democracia en nuestro México de hoy.

---

[*] Este trabajo lo desarrollé dentro del proyecto de investigación "Multiculturalismo, ciudadanía y republicanismo", PAPITT IN403501.

[1] "Según sea su autoidentificación cultural y sus reivindicaciones sociales y políticas un grupo que comparte una misma cultura podría calificar de nación o de minoría dentro de una nación más amplia. El término genérico de pueblo podría emplearse entonces para hablar de ambas", Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de cultura,* Paidós-UNAM, México, 1998, p. 20.

[2] Este dilema lo plantea con claridad León Olivé, asociando el relativismo extremo con la visión comunitaria del multiculturalismo y el paternalismo intervencionista del universalismo con la tradición liberal. Ante este dilema, Olivé propone una alternativa pluralista con la cual coincido en mucho, *Cfr.* León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-UNAM, México, 1999, pp. 67-142.

[3] *Cfr.* Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

[4] *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método ii*, Salamanca, Sígueme, 1994, caps. 17, 18 y 19.

[5] Francisco Fernández Buey, *La barbarie de ellos y de los nuestros,* Barcelona, Paidós, 2002.

[6] Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993, pp. 60-63.

[7] Will Kymlicka plantea el conflicto en los siguientes términos: "Los individualistas sostienen que el individuo tiene una prioridad moral sobre la comunidad: la comunidad sólo importa si contribuye al bienestar de los individuos que la componen… De aquí que los individualistas rechacen la idea de que grupos étnicos o nacionales puedan tener derechos colectivos. Los colectivistas, en contraste, niegan que los intereses de la comunidad se puedan reducir a los intereses de los miembros que la componen. Ellos ponen los derechos colectivos a la par que los derechos individuales. De igual manera que los derechos individuales surgen del interés del individuo en su libertad personal, ciertos derechos comunitarios surgen del interés de la comunidad en su autopreservación. Estos derechos comunitarios deben ser sopesados frente a los derechos de los individuos que componen la comunidad". Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 47.

[8] "La discusión sobre la primacía del individuo o de la comunidad es una vieja y venerable discusión en

filosofía política. Pero debiera quedar claro, espero, cuán poco útil resulta para evaluar la mayoría de los derechos diferenciados de grupo en las democracias occidentales. La mayoría de estos derechos no se refieren a la primacía de la comunidad sobre los individuos. Más bien se basan en la idea de que la justicia entre grupos requiere que los miembros de los diferentes grupos se pongan de acuerdo sobre sus diferentes derechos" *(ibidem,* p. 47).

[9] *Ibidem*, pp. 47-48.

[10] Sobre el concepto de republicanismo véase mi ensayo "Republicanismo", en N. Rabotnikof, A. Velasco y C. Yturbe, *La tenacidad de la política*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1995, pp. 109-120. Y también Luis Villoro, "Democracia comunitaria y democracia republicana", en Luis Villoro (coord.), *Perspectivas de la democracia en México*, México, El Colegio Nacional, 2001, pp. 9-42. Véase también, Ambrosio Velasco Gómez, "Democracia liberal y democracia republicana", en *Aracauria, Revista Iberoamericana de Filosofía Política y Humanidades,* Universidad de Sevilla, año 1, núm. 1, 1999, pp. 72-82.

[11] Esta idea de la representación social es para Maquiavelo el fundamento de la libertad republicana. Véanse los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* Libro I, cap. IV.

[12] Sobre diferentes conceptos de representación, véase el libro de Hanna Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, 1976.

[13] James Madison expresa enfáticamente la concepción del representante como "tutor", que por otra parte retoman liberales posteriores como Sartori: "Gracias al patriotismo y amor a la justicia de los representantes es menos probable que se sacrifique el verdadero interés del país en aras de consideraciones parciales y temporales [...] La voz pública pronunciada por los representantes del pueblo estará más a tono con el bien público que si fuese pronunciado por el mismo pueblo". J. Madison, *The Federalist*, Chicago, The University of Chicago-Enciclopedia Británica, 1980, Carta 10, p. 52.

[14] La concepción republicana de la representación política como mandato del pueblo la expresaban los jeffersianos en boca de "Brutus": "El mismo término representante implica que la persona o grupo elegido para este propósito se asemeje a aquellos que lo nombraron. La representación del pueblo de América, si es una representación, debe ser como el pueblo". *The Antifederalist. Writings by the Opponents of the Constitution*, The University of Chicago Press, Chicago, 1985, p. 235.

[15] Se trata de la primera cátedra (relección) que impartió en la Real Universidad de México fray Alonso entre junio de 1553 y junio de 1554. La obra estuvo perdida por casi cuatro siglos, y se publicó en 1968 por primera vez en una edición latín-inglés por E. J. Burrus.

[16] Fray Alonso de la Veracruz, *De Dominio infidelium et Iusto bello,* I-II, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 2000, tr. de Roberto Heredia, p. 2.

[17] *Ibidem,* Duda I, p. 3.

[18] "El poder de la soberanía procede inmediatamente del pueblo. Y es el pueblo el que hizo a los reyes, soberanos y a todos los gobernantes siempre que tuvieron comienzo justo". Fray Bartolomé de Las Casas, "El poder de los reyes y el derecho de los súbditos", en *Derechos civiles y políticos,* Madrid, Editora Nacional, 1974, p. 73.

[19] "Además, en asuntos que han de beneficiar o perjudicar a todos, es preciso actuar de acuerdo con el consentimiento general. Por esta razón, en toda clase de negocios públicos se ha de pedir el consentimiento de todos los hombres libres. Habría que citar, por tanto, a todo el pueblo para recabar su consentimiento". *Loc. cit.*

[20] “La potestad y la jurisdicción de los reyes se refiere exclusivamente a promover los intereses colectivos sin poner estorbos ni perjudicar a su libertad… El mal llamado dominio que tienen los reyes sobre sus reinos en nada debe perjudicar a la libertad de los ciudadanos”. *Ibidem,* pp. 75-76.

[21] “Tiene sobre los súbditos un poder que no es suyo propio, sino de la ley y que está subordinado al bien común. Por tanto, los súbditos no están sometidos a ese poder a título personal. No están bajo un hombre, sino bajo una ley justa”, p. 75.

[22] “Todo el que nace en una ciudad, en ella tiene su propia patria natural y está obligado a obedecerla y a luchar por su defensa. La razón es que la ciudad tiene poder sobre sus propios ciudadanos. Así pues, los ciudadanos tienen como patria propia la ciudad en que han nacido y están obligados ante todo a mirar por su patria. Por tanto, ninguna ley les obliga a exponerse a sí mismos o a su ciudad por ayudar a otra ciudad o a una parte del reino”. *Ibidem,* p. 77.

[23] Fray Alonso de la Veracruz, “Relectio de Dominio infidelium”, en Antonio Gómez, Robledo, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz,* México, Porrúa, 1984, *op. cit.* Duda X, pp. 15-16.

[24] *Ibidem,* Duda XI, p. XCVIII.

[25] *Ibidem,* p. 20.

[26] Will Kymlicka, *op. cit.,* p. 47.

# Un modelo normativo de relaciones interculturales*

León Olivé**

Nuestro siglo en pañales está urgido de un renovado pensamiento ético y político. Por una parte, el desarrollo tecnocientífico ha tenido consecuencias en las sociedades y en el ambiente que plantea problemas que nunca antes habíamos siquiera imaginado; por ejemplo, que estamos consumiendo la energía del planeta a una velocidad suicida —suicida para la humanidad entera—, lo cual sólo podría remediarse mediante una drástica reducción de consumo energético.

Pero dada la enorme desigualdad entre los pueblos en la energía que gastan, suponiendo que hubiera un acuerdo para reducir el consumo mundial, ¿cuál sería un acuerdo justo? ¿Aplicar la misma cuota de reducción para todos los pueblos? ¿O bien que las economías que más consumen hoy tuvieran una reducción más drástica? La primera vía parecería condenar a los países pobres a no desarrollarse, pues si no sólo no aumentan su gasto de energía, sino que lo reducen, no tienen ninguna posibilidad de crecimiento económico. La segunda opción parecería más justa, pero sólo en una forma radical que permitiera una reducción global del consumo, con un aumento real del gasto energético por parte de los países pobres. Esto implicaría una disminución muy severa del uso de energía por parte de los países ricos (Sarukhán, 2000). ¿Sería posible un acuerdo razonable en el que los países ricos redujeran drásticamente sus niveles de consumo energético, y en cambio los pobres lo aumentaran?

Y de soluciones y acuerdos razonables estamos urgidos, sobre todo en virtud de las atrocidades del siglo XX, así como de las que hemos vivido a partir de la agresión a gente inocente en Nueva York, Washington y Pennsylvania el 11 de septiembre de 2001. Ataques injustificados e injustos, sea cual sea la ofensa que hayan recibido quienes perpetraron esos crímenes. Pero la reacción del gobierno de los Estados Unidos, que ha cometido atrocidades igualmente condenables, lo coloca en el mismo nivel de irracionalidad e injusticia. El resultado sólo podía ser la escalada de violencia que el mundo ha atestiguado. Por eso ya Sócrates advertía a Critón: "No se debe responder con la injusticia ni hacer el mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él" *(Critón,* 49d).

Ante este triste panorama, ¿nos queda algo por hacer? ¿Debemos esperar el triunfo del más poderoso, y ver cómo se conforma un nuevo *statu quo* y en el mejor de los casos un nuevo *modus vivendi* entre los pueblos del planeta? ¿O podemos todavía aspirar a que se realicen formas de convivencia humana —particularmente interculturales— que podamos considerar racionales?

Por mi parte creo que todavía tiene sentido mantener tales aspiraciones. Ante la escalada de violencia y la preponderancia simplemente del más fuerte, necesitamos como nunca el ejercicio de la ética crítica que, como bien recuerda Luis Villoro, empieza cuando nos distanciamos de las formas de moralidad existentes y nos preguntamos por la validez de las reglas y los comportamientos (Villoro, 2000, pp. 6-7). Creo que también tenía razón Rawls en que la filosofía política puede "ser utópica en sentido realista [...], cuando extiende los límites tradicionales de la posibilidad política practicable" (Rawls, 2001, p. 23).

Para contribuir al avance en esa dirección, quisiera abordar el siguiente problema. En este mundo plural en sus perspectivas políticas, en sus evaluaciones morales, en sus gustos estéticos, en sus creencias religiosas, en sus preferencias sexuales, en sus formas de vida, plural —en suma— en sus culturas, ¿es posible encontrar un conjunto de normas y de valores, o al menos de principios, que podrían ser compartidos por seres humanos cuyas moralidades sociales estén basadas en el Islam, o en diferentes formas de cristianismo, o de judaísmo, o de animismo, o en religiones sincréticas de variaciones de las anteriores y de otras, o en ninguna religión? Al respecto, el pensamiento crítico tiene por lo menos un triple papel.

1) Por una parte, señalar qué está mal, y por qué, en actitudes y acciones políticas que no admiten justificación racional —como los ataques terroristas o guerras como la de Irak—.

2) En segundo lugar, el pensamiento crítico —desplegando esa capacidad que llamamos razón y que, entre otras cosas, permite la elaboración de modelos— debe proponer modelos útiles para orientar la crítica, la toma de decisiones y las posibles acciones que podrían desarrollarse para construir espacios institucionales y sistemas normativos que permitan la convivencia armoniosa entre diferentes grupos sociales y pueblos distintos.

3) En tercer lugar, debe hacer lo anterior mediante la discusión de los modelos propuestos hasta ahora, para encontrar su utilidad y sus límites —los límites que surgen de su propio diseño conceptual—, y tratar de superarlos.

## Contra la idea del consenso racional universal

Comenzando con un ejercicio del tipo 3), es decir, de crítica a algunos de los modelos hasta ahora propuestos, quisiera sugerir que el problema con una buena parte del pensamiento moderno, al construir sus modelos en filosofía política, o como parte de su actividad ética crítica, es que ha supuesto que ciertos principios básicos deben suscitar el acuerdo racional entre personas razonables, vengan de donde vengan. Esta premisa se considera necesaria por ejemplo en una estrategia como la de John Rawls en su original teoría de la justicia, pues fundamenta sus principios mediante una deducción a partir de una situación hipotética, sosteniendo que tales principios pueden contrastarse con los juicios ordinarios acerca de la justicia, y son a los que llegaría cualquier agente razonable.

Ésta es una estrategia ampliamente utilizada. Es la que sigue también Ernesto Garzón Valdés cuando sostiene, por ejemplo:

> En la génesis de los derechos humanos, tal como fueron formulados por quienes comprendieron la necesidad de contar con una base ética mínima que hiciera posible la convivencia pacífica entre culturas diferentes, está la idea de que todo ser humano racional tiene que aceptar dos proposiciones centrales: el derecho a la autodefensa y la prohibición de dañar arbitraria o innecesariamente a sus semejantes (Garzón Valdés, 2000, p. 204).

Es la misma línea de pensamiento adoptada por el intento de colectivizar la concepción kantiana de la ética, como han hecho las propuestas de la ética discursiva de Apel y Habermas. Se encuentra supuesta asimismo en las concepciones consensuales sobre la verdad, como la defendieron, al menos en ciertos trabajos, Habermas (1973) y Putnam (1981).

Desde luego, la preocupación en toda esta línea de pensamiento es la de encontrar normas de convivencia obligatorias para quienquiera que se comporte razonablemente, pues se piensa que sólo así es posible lograr una estabilidad legítima y duradera para la convivencia entre los individuos y entre los pueblos. De otra manera, se dice, a lo más que podremos aspirar es a un *modus vivendi*, a una estabilidad debida, por ejemplo, a equilibrios de fuerza, que puede romperse en cualquier momento por muy distintas circunstancias debido a su falta de legitimidad.

Pero en el ejercicio de la capacidad crítica hay preguntas que saltan a la vista. Como se le dijo insistentemente a Rawls, ¿por qué los agentes en la "posición original" deberían llegar a los principios de justicia que él sugiere, y no a otros, por ejemplo, basados en los derechos previos, en los méritos o en las necesidades (de las personas o de los pueblos), como lo han propuesto otras teorías de la justicia social? (por ejemplo,

las de Hume, de Spencer, o de Kropotkin; *cfr*. Miller, 1976).

En su libro *Derecho de gentes (The Law of Peoples*, 1999), Rawls sostiene que los representantes de los pueblos, bajo un espeso velo de ignorancia —que él mismo reconoce que debería ser más espeso que delgado—, tendrían que converger en un *principio que establece la igualdad entre esos pueblos* (Rawls, 2001, p. 53). Pero bien podemos preguntar: ¿por qué tendrían que converger sobre ese principio en vez de —por ejemplo, dado que el velo de ignorancia no los convierte en tontos ni en faltos de imaginación— prevenir razonablemente una situación en la que podrían ser desiguales y estar en desventaja dentro de un mismo Estado nacional, por lo cual les resultaría más apropiado no reconocer una igualdad abstracta, sino exigir razonablemente que, dado que los pueblos no son iguales dentro de un mismo Estado, éste tendría la obligación de establecer políticas compensatorias que les permitieran satisfacer sus necesidades?

En efecto, en vez de reconocer la igualdad abstracta, ¿no sería acaso más realista y sensato establecer un principio que, partiendo del reconocimiento de que los pueblos no son iguales, prescribiera que lo justo es establecer de común acuerdo mecanismos que aseguren la satisfacción de las diferentes necesidades de cada pueblo? Tales mecanismos deberían incluir, por ejemplo —entre otras medidas—, reglas justas de comercio, de propiedad de la tierra y de los recursos naturales, así como del consumo energético. Dicho principio podría aplicarse tanto a pueblos dentro de un mismo Estado como a pueblos pertenecientes a Estados diferentes. Esto no es descabellado ni irrealista; en cierto sentido, la Unión Europea ha avanzado en esa línea, aunque se trata desde luego de una unión de Estados y no de pueblos.

Pero volviendo a las posiciones racionalistas, el problema central es que asumen la idea de que la discusión racional de pretensiones de saber, o de normas éticas o de convivencia política, si se ejerce libre de todo constreñimiento, garantiza la convergencia en un consenso (racional) universal, sea sobre cuestiones fácticas o sobre cuestiones normativas.

Por mi parte, comparto la opinión de muchos autores (e. g., Rescher, 1988, 1993) que éste fue un camino errado de la reflexión sobre la racionalidad en el siglo XX. Pero si eso es así, los acuerdos entre pueblos, ¿no pueden aspirar más que a un *modus vivendi?* La respuesta depende crucialmente de la concepción de racionalidad que se asuma.

## Un modelo alternativo: pluralista

Por eso, frente a ese bastión del pensamiento racionalista dominante en la segunda mitad del siglo XX, cabe preguntarse si no podríamos partir del reconocimiento de la pluralidad a secas del mundo, y reconocer dentro de ella que también hay una pluralidad de formas de razonar, las cuales llevan a distintos grupos de seres humanos a la aceptación de creencias diversas, incluso incompatibles, pero *legítimas*, a partir de un mismo cuerpo de información, y también a la justificación *racional* de normas morales, jurídicas y políticas distintas. Y si eso tiene sentido, ¿es posible hablar de *acuerdos racionales* entre agentes sociales que parten de perspectivas distintas, y es posible que converjan en un conjunto de normas de convivencia política que puedan ser consideradas legítimas, desde los distintos puntos de vista, aunque las razones que cada parte tenga para aceptarlas estén basadas en valores y en principios diferentes?

En lo que sigue quiero insinuar una respuesta positiva a ambas cuestiones: sí tiene sentido hablar de diferentes conjuntos de creencias aceptadas por distintos grupos de seres humanos, que incluso pueden ser incompatibles, pero todas *legítimas* con base en diferentes estándares; y también tiene sentido hablar de acuerdos racionales sobre normas de convivencia política, a partir de concepciones del mundo que incluyen diferentes normas y valores morales y cognoscitivos.

Se trata entonces de proponer bases para construir un modelo de sociedad, fiel a la que realmente existe, donde prevalezcan las diferencias, incluso hasta en las formas de legitimar creencias y normas éticas y de convivencia política, a partir del cual proponer la construcción de instituciones que garanticen por ejemplo la justicia social, entre personas y entre pueblos, pero evitando el supuesto de situaciones ideales.

Como dicho modelo lo construimos nosotros para orientar nuestras acciones dentro del mundo y para hacer propuestas que llevaremos a la mesa de la discusión con representantes de otros pueblos, es claro que el modelo parte de supuestos y de conocimiento empírico aceptado por nosotros. Este modelo tiene supuestos empíricos acerca de lo que es un agente racional, y tiene supuestos normativos acerca de los derechos de los pueblos, como el derecho a la diferencia.

Entendemos por "derecho a la diferencia" el derecho de los individuos a ser reconocidos como miembros de cierto grupo social y a gozar de determinados beneficios en virtud de ello. La identidad de los individuos que pertenecen a ese grupo se afirma sobre la base de las diferencias que los caracterizan como miembros del grupo, y los distinguen de otros ciudadanos (*cfr*. Salmerón, 1998).

Este derecho (a la diferencia) se fundamenta en —pero no se deduce de—

cuestiones de hecho, como que el horizonte de elecciones de una persona está dado por su cultura; y para muchas personas es el principal horizonte de elecciones, si no el único viable. También se fundamenta en el hecho de que ese horizonte de elecciones y la cultura que lo ofrece son constitutivos de su identidad personal (he desarrollado este argumento —que desde luego proviene de muchos autores— en Olivé, 1999).

El modelo que quiero defender, entonces, no representa a los agentes racionales como si, en condiciones ideales, o a partir de una posición original, llegaran a converger sobre las mismas creencias o sobre las mismas normas. Pero sí supone que los agentes racionales tienen ciertas capacidades. En virtud de esas capacidades, comunes a todos los seres humanos, es posible llegar a acuerdos sobre tratados, convenios e instituciones, para una convivencia armoniosa y para una cooperación constructiva entre pueblos distintos. En función de las normas establecidas en estos tratados será posible hacer juicios de valor sobre las decisiones y acciones de cada uno, desde el punto de vista de los otros. Con base en las instituciones acordadas, será posible realizar programas de acciones conjuntos, e incluso imponer sanciones entre pueblos cuando sea necesario.

El contenido de los acuerdos dependerá de cada contexto. Es muy diferente el contexto, por ejemplo, de México, o de muchos países de América Latina, en donde ya existen instituciones a nivel estatal y se trata de transformarlas y de diseñar normas que regulen las relaciones entre el Estado y los distintos pueblos, así como las relaciones entre esos pueblos, que el contexto entre israelíes y palestinos, donde la lucha es por el establecimiento de dos Estados independientes y soberanos, con un territorio en disputa.

La diferencia con las estrategias racionalistas —insisto— es que aquí no intentamos deducir ningún conjunto de principios que tengan validez universal, si por ello se refiere a principios que aceptaría cualquier representante racional (o razonable) de cualquier pueblo. Se trata de principios más bien puestos sobre la mesa de la discusión, que deben ser examinados por cada candidato a formar parte de un acuerdo.

A continuación propondré algunos principios específicos y abundaré acerca de su fundamentación. Pero quiero insistir en que los participantes en un diálogo o en una controversia intercultural aceptarán o no esos principios, según sus intereses en las circunstancias específicas de la discusión, y les parecerán razonables o no, de acuerdo con los criterios propios de sus puntos de vista.

En otras palabras, mi punto de partida es, con Popper, el rechazo del “mito del marco común” que —creo yo— ha estado subyacente en la filosofía racionalista a la que me he referido antes. Popper formula el mito del marco común de la siguiente manera:

> Es imposible una discusión racional y fructífera a menos que los participantes compartan un marco común de supuestos básicos o, en todo caso, a menos que se hayan puesto de acuerdo en tal marco para propósitos de la discusión (Popper, 1994, pp. 34-35).

Y con Popper, aunque no por sus razones, lo que quiero insinuar es que no hay nada en principio que impida superar las dificultades de comunicación para llegar a acuerdos entre personas que partan de diferentes supuestos. Esto quiere decir que la comunicación y los acuerdos son posibles, pero desde luego no significa que siempre sean posibles.

Cuando esos acuerdos les parecen razonables a cada una de las partes —aunque en su punto de partida no hayan compartido nada excepto el interés en lograr un acuerdo, y aunque las razones de cada parte sean diferentes—, entonces podemos llamarlos "razonables". Tales acuerdos razonables pueden establecer condiciones de legitimidad que van más allá de meros equilibrios de fuerza, lo que a su vez puede permitir el desarrollo de instituciones legítimas para las diversas partes, es decir, puede lograrse mucho más que sólo un *modus vivendi*.

## Normas específicas, sujetas a discusión, sobre la base de ciertos hechos

Así pues, la idea central que quiero defender es que en el ejercicio de nuestra capacidad crítica, con base en las experiencias del pasado, podemos proponer un modelo que incluya las ocho normas que mencionaré adelante, a partir de la consideración de los siguientes hechos:

1) Está en el interés de todas las culturas sobrevivir (ésta es una hipótesis empírica que puede resultar falsa en casos específicos).
2) En el mundo actual, la sobrevivencia de muchos pueblos depende de muchos de los otros, aunque en proporciones desiguales.
3) La sobrevivencia de todos los pueblos depende de una razonable conservación del ambiente, especialmente de los recursos energéticos del planeta.
4) Por consiguiente, todos los pueblos tienen al menos un problema común, aunque no tengan la misma responsabilidad sobre cuestiones específicas, como en el consumo de energía. Éste es uno de los terrenos donde más desigualdad hay entre los pueblos.

Nuestro modelo —con base en la concepción de la racionalidad que lo sustenta— sostiene que la siguiente situación es posible:

5) Es posible abordar problemas comunes desde diferentes puntos de vista, desde la perspectiva de diferentes culturas, aunque no se parta de un marco común, excepto, desde luego, el interés en acordar normas políticas de convivencia pacífica entre pueblos diferentes.

Es en este punto que suponemos que es falso que se requiera un marco de supuestos comunes para que el intercambio entre las culturas sea fructífero (éste es el mito del marco que combatió Popper [1994]).

El modelo sostiene la siguiente hipótesis constructiva (constructiva en el sentido de que no es una hipótesis empírica, pero es realizable a partir de decisiones de los miembros de los pueblos):

6) Para llegar a acuerdos útiles, por ejemplo acerca de normas políticas para una convivencia pacífica, de un intercambio comercial justo o de medidas de conservación del ambiente, y más aún si se intenta establecer instituciones

comunes (dentro de un Estado nacional por ejemplo, o a nivel internacional), se requiere, eso sí, una disposición favorable que evite el rechazo y la exclusión de los otros y que, por el contrario, los tome en cuenta.

Finalmente, a partir de lo anterior se pueden proponer las siguientes normas. Recuérdese que no se trata de normas deducidas a partir de principios establecidos en una situación ideal ni posición original. Se trata de normas que van a la mesa de la discusión entre representantes de los pueblos que habrán de tomar parte en los convenios.

Estas normas, sin embargo, pueden ser justificadas a partir de una concepción ética particular, por ejemplo, la que presuponemos al defender este modelo. Lo que no podemos esperar es que, desde otros puntos de vista, con otras concepciones éticas, se acepten las normas propuestas por *las mismas razones morales*, pero podemos esperar que esas normas de convivencia política sean aceptadas desde otras perspectivas con base en *otras razones morales*, en virtud de las cuales serían también *legítimas* para representantes de otros pueblos con diferentes presupuestos éticos.

N1) Todos los pueblos merecen respeto por parte de los demás (aunque no acepten todas sus prácticas y costumbres).

N2) Ningún pueblo tiene derecho a sojuzgar a otro, ni a atacarlo, ni a pretender acabar con él, ni a intervenir en su vida interna (excepto en los casos y de la forma que se menciona en N4, N7 y N8).

N3) La participación en convenios en donde los pueblos adquieren derechos con respecto a otros, donde se establecen reglas de reciprocidad entre pueblos, o derechos con respecto a un Estado nacional o a una organización internacional, o donde se establecen instituciones de común acuerdo, lleva consigo la adquisición de obligaciones por parte de los pueblos.

N4) Una vez que se establecen ciertas organizaciones o instituciones compartidas entre los pueblos, en donde se fijan normas de convivencia y de relaciones justas entre ellos, dentro de lo cual puede estar incluida la Constitución política de un Estado nacional, los pueblos que acuerden esas normas tienen derecho a solicitar que se impongan sanciones a aquellos pueblos que infrinjan las normas. Tales sanciones serán impuestas por la instancia competente reconocida de común acuerdo, y nunca podrán ser unilaterales, sino que deben acordarse entre los representantes legítimos de los pueblos que han cumplido con los convenios y las normas pertinentes.

N5) Las normas reconocidas en común deben incluir la exigencia de respetar los derechos humanos, entendidos como el umbral de dignidad de las personas que, según el acuerdo entre los participantes, nadie tiene derecho a traspasar, y cuya definición precisa debe determinarse en común y revisarse constantemente.

N6) Por consiguiente, quien viole los derechos humanos deberá ser juzgado y sancionado. Deberá ser juzgado en tribunales establecidos por la comunidad de los pueblos, con jurisdicción reconocida sobre los territorios y la población de todos los pueblos que participen en el convenio, y deberá ser sancionado por una autoridad legítima dentro de la organización de los pueblos.

N7) En casos extremos, las instancias legítimamente establecidas mediante los acuerdos entre los pueblos tendrán derecho a intervenir en la vida interna de algún pueblo; por ejemplo, porque sea víctima de un régimen dictatorial que viole los derechos humanos, o porque el régimen sea criminal con respecto a otros pueblos o al suyo propio.

N8) Ningún pueblo tendrá derecho a atacar a otro. En caso de que un pueblo lo haga injustificadamente, será la instancia determinada por la organización de la sociedad de los pueblos la que tenga el derecho de intervenir para evitar más injusticias y para restablecer una situación de paz. La autodefensa de un pueblo debe limitarse a la estricta defensa de su territorio. Si el conflicto desborda su territorio, el pueblo afectado debe acudir a la instancia internacional acreditada para dirimir conflictos e impartir justicia.

## El sustento de estas normas

¿Cuál es el estatus y el sustento de estas normas?

Para verlo más claramente conviene destacar las diferencias de la posición pluralista que pretende sustentar este modelo normativo, con respecto a lo que podríamos llamar un "racionalismo convergentista", como el de Habermas y Rawls. Para el racionalismo convergentista los agentes que se comporten racionalmente en condiciones ideales convergerían sobre la misma teoría ética (para Habermas y Rawls, básicamente la kantiana).

El modelo pluralista que aquí defiendo rechaza la idea de que exista una única teoría ética verdadera. Sin embargo, este modelo acepta la idea de que las normas de convivencia *política* son legítimas sólo si tienen una justificación con base en alguna teoría ética.

El racionalista convergentista cree que en un diálogo racional (en condiciones ideales) todos los agentes racionales llegarían a un acuerdo sobre las razones éticas para aceptar o rechazar una norma de convivencia política. Desde luego, en el diálogo los participantes aceptarían cambiar sus propuestas originales, pero la conclusión del diálogo dejaría como consecuencia normas de convivencia política *justificadas para todos por las mismas razones éticas.*

El modelo que aquí defiendo rechaza esto, pero mantiene que en un diálogo racional (en condiciones *de facto*, o reales) las diferentes partes pueden llegar a ponerse de acuerdo sobre la aceptación o rechazo de una norma de convivencia política, aunque cada una de ellas tenga diferentes razones para hacerlo. Cuando una norma es aceptada legítimamente para cada parte, esto significa que está justificada para cada parte de acuerdo con su propia concepción ética, y no de acuerdo con una única concepción ética de validez universal.

En otras palabras, el modelo pluralista y el racionalista convergentista coinciden en la creencia optimista de que no hay razones para pensar que los acuerdos racionales sobre normas de convivencia política son imposibles entre agentes racionales que parten de supuestos diferentes (incluyendo distintas concepciones éticas). La diferencia entre ambas posiciones es que los racionalistas convergentistas esperarían que la justificación ética de normas de convivencia política se funde en las mismas razones éticas para todos los participantes (acordadas al final del diálogo), mientras que la posición pluralista sostiene que las mismas normas de convivencia política pueden ser aceptadas por diferentes partes (con concepciones éticas distintas), por distintas razones éticas.

Por ejemplo, la norma 1 (N1), "todas las culturas merecen respeto (aunque no aceptemos todas sus prácticas y costumbres)", puede ser aceptada desde una concepción ética que la justifique a partir de la idea de que toda cultura está conformada por personas y es necesaria para que ellas tengan un horizonte de elección para desarrollar su plan de vida; o bien puede ser fundamentada desde una concepción que considere que toda cultura, por el sólo hecho de existir, es valiosa. Me parece a mí que la segunda es una mala razón, pero justificaría N1 desde el punto de vista de quienes estén convencidos de esa idea.

## ¿Qué pasa con quienes no firman el convenio?

Para ofrecer una respuesta a esta pregunta conviene tener en mente la distinción acerca de la "justificación" de una norma y su "alcance". Por otra parte, también debemos diferenciar lo que ocurre a nivel moral y lo que pasa a nivel político.[1]

En el nivel moral, las ocho normas propuestas tienen un alcance universal, pero no se justifican a partir de ninguna teoría ética universal, sino en concepciones éticas particulares. El alcance de las normas es universal porque, por ejemplo, la norma 1 que dice "todos los pueblos merecen respeto por parte de los demás (aunque no acepten todas sus prácticas y costumbres)" (N1), se aplica desde luego a *todo* pueblo. Es decir, el que acepta la norma está moralmente obligado a respetar a todos los pueblos. Pero N1 no se justifica a partir de una concepción moral única que sea aceptable para todo agente racional, independientemente de la concepción ética particular de la que parta. N1 puede justificarse a partir de diferentes concepciones morales particulares.

Lo mismo ocurre con los derechos humanos. Según N5, hay un conjunto de derechos que son atribuibles a todo miembro de la especie, aunque su justificación no resida en una única concepción moral.

¿Qué ocurre entonces con quienes no firman el pacto de las ocho normas? En el nivel moral, quienes acepten las normas están obligados a respetar a todos los pueblos y los derechos humanos de todas las personas. La obligación no proviene de la firma, sino del hecho de que esas normas están justificadas de acuerdo con su particular concepción moral. Quienes violen N1 o N5 merecen ser condenados moralmente por todos los que aceptan las normas de convivencia política como legítimas. Esto está fuera de duda.

¿Se sigue de ahí que queda justificada una intervención política en la vida interna de un pueblo porque, aun sin firmar el pacto, viole alguna de las normas, como, por ejemplo, los derechos humanos de algunos miembros de su pueblo?

La respuesta no puede ser general, en cada caso debe analizarse más a fondo la situación del pueblo no firmante y su relación con los pueblos firmantes, el tipo de violación y el tipo de sanción que se propone. Por ejemplo, un pueblo perdido en el Amazonas, que a nuestros ojos viole derechos humanos de sus miembros, está dentro del territorio de un Estado nacional. Si el Estado nacional es firmante del pacto, entonces las acciones a tomar dependen del convenio entre ese Estado y sus pueblos, así como de la relación específica entre ese Estado y *ese* pueblo. Si el pueblo vive realmente al margen de todo contacto con el resto del mundo, y no espera ni participar en la vida del Estado, ni pide nada de él ni de otros pueblos, entonces no veo justificación alguna

para intervenir *políticamente* en su vida, aunque reprobemos *moralmente*, desde nuestro punto de vista, las acciones de algunos de sus miembros.

Pero si el pueblo espera beneficios por parte del Estado, entonces en realidad no es un "no firmante" marginado, sino un pueblo que debe estar en la mesa de la negociación. Entonces el Estado tiene derecho a exigirle transformaciones en sus costumbres (para respetar los derechos humanos) a cambio de reconocer sus derechos de grupo como pueblo y brindarle apoyos y beneficios. El caso de Sudáfrica durante el *apartheid* era diferente, porque se trataba de un Estado con un régimen que oprimía a una parte de su pueblo. En ese caso, la "sociedad internacional" (aunque de Estados y no de pueblos) tenía razones morales para justificar una acción como el bloqueo económico y cultural (sin embargo, ningún gobierno democrático liberal propuso bombardear Sudáfrica). Pero seguramente las razones que tenía cada pueblo para justificar su participación en el bloqueo económico de Sudáfrica provenían de concepciones éticas distintas.

Si los no firmantes viven en un territorio propio sobre el que ningún Estado tiene soberanía (cosa que no existe hoy en día), la respuesta sería en la línea del pueblo aislado del Amazonas que no quiere saber nada ni espera nada de nadie. Podemos condenar moralmente las acciones de sus miembros que nos resulten reprobables de acuerdo con nuestras convicciones morales, pero eso no justifica una intervención política en su vida interna por parte de otros pueblos, ni siquiera por parte de una organización de pueblos que ha aceptado normas de convivencia como las ocho propuestas anteriores (o como las propuestas por Rawls, 2001), u otras por el estilo. Lo más que podríamos justificar moralmente sería un "bloqueo", es decir, no interactuar con ellos. Pero eso sería precisamente lo que ellos pedirían, bajo esta hipótesis.

Si los no firmantes viven en un territorio sobre el que tiene soberanía un Estado no firmante, de nuevo habría que analizar las violaciones específicas y las posibles sanciones. Si el Estado quiere participar, por ejemplo, en el comercio internacional, entonces la sociedad de pueblos organizados puede poner condiciones para comerciar, que incluyan medidas de respeto a los derechos humanos, etc. Si el Estado soberano en ese territorio se niega a interactuar con el resto del mundo, pero no afecta a nadie más que a su pueblo, podemos condenarlo moralmente y, de nuevo, "bloquearlo", pero no veo justificación para intervenir desde fuera política o militarmente en su vida interna. Ésta era la justificación de México para no tener relaciones diplomáticas con el régimen de Franco o con el de Pinochet, pues eran regímenes dictatoriales condenados por el Estado mexicano, pero hizo bien México en nunca plantearse una invasión a España o a Chile.

Finalmente, si un pueblo no firmante ataca a otro que pertenece al pacto, entonces la

norma que permite la autodefensa justificaría, primero, que el pueblo atacado se defienda en su territorio, y segundo, que la instancia correspondiente dentro de la sociedad de los pueblos organice las acciones de defensa necesarias para garantizar la seguridad del pueblo atacado.

## Choque de culturas, liberación de prisiones

De acuerdo con el modelo aquí esbozado, todo individuo es potencialmente cosmopolita, no en el sentido de ser sólo ciudadano del mundo y ligado a una cultura planetaria y universal, sino en el sentido de que, aunque se identifique con una cultura propia y específica, reconozca la existencia de otras, respete su existencia y su derecho a florecer y a desarrollarse, y esté abierto a aprender de ellas y a incorporar elementos de ellas "a su mundo".

Ésta es la razón principal por la cual un mundo multicultural es más rico que un mundo homogéneo. No es más rico porque me ofrece más opciones para pasar mis vacaciones en lugares folclóricos, sino porque ofrece más elecciones de vida a cada miembro de las diferentes culturas. Pero esto únicamente puede ocurrir cuando las culturas no se ven a sí mismas como sistemas cerrados y excluyentes de las demás, como lo hacen los fundamentalismos.

Nadie puede escapar a su cultura. Aun "la cultura universal" tiene límites. Por eso no es mala la metáfora que define a las culturas como prisiones. Pero hay prisiones cerradas y prisiones abiertas. El modelo que he delineado aquí es un modelo que propone liberar prisiones, es decir, abrirlas al intercambio y al enriquecimiento recíproco. Las grandes ciudades como Alejandría, Constantinopla, Londres o Nueva York han sido cosmopolitas en diferentes momentos de la historia no por imponer un único estilo de vida universal, o una cultura única, sino por acoger en su seno una multiplicidad de grupos con sus propias culturas, y por permitirles ejercer su razón para encontrar formas de convivir en armonía.

Los choques de las culturas, entonces, pueden ser liberadores si abren prisiones. Pero las prisiones deben abrirse sin violencia, y permitir a sus habitantes moverse con libertad por ellas, visitar otras, regresar a la suya, y apropiarse de las demás lo que deseen incorporar a su modo de vida en elecciones que son ejercicio de su autonomía.

En cambio, los choques de culturas desde posiciones fundamentalistas que mantienen cerrada su propia prisión y pretenden tan sólo destruir las demás, sin siquiera intentar comprenderlas, los choques cuyo epítome es la afirmación "quien no está con nosotros, está contra nosotros" son —como la idea misma que encierra esta frase, y las personas que la sostienen (desde la cúspide del poder económico y militar del mundo, desde un desierto del Medio Oriente o desde una oficina académico-administrativa)— de lo más empobrecedor y miserable que puede producir el género humano.

## Bibliografía


Garzón Valdés, Ernesto, *Instituciones suicidas, estudios de ética y política*, México, Paidós-UNAM, 2000.

Habermas, Jürgen, "A postscript to knowledge and human interests", en *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 3, núm. 2, junio de 1973, pp. 157-189.

———, "Teorías de la verdad" (1972), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.

Miller, David, *Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós-UNAM, 1999.

Popper, Karl, *The Myth of the Framework*, Routledge, Londres, 1994.

Putnam, Hilary, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, 1981.

Rawls, John, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

Rescher, Nicholas, *Rationality*, Oxford University Press, 1988.

———, *Pluralism*, Oxford University Press, 1993.

Salmerón, Fernando, "Los problemas morales de la diversidad cultural", *Diversidad cultural y tolerancia*, México, UNAM-Paidós, 1998, pp. 41-65.

Sarukhán, José, ponencia presentada en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología, Morelia, Mich., septiembre de 2000.

Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas,* México, UNAM-Paidós, 1998.

———, "Ética y política", en Luis Villoro (coordinador), *Los linderos de la ética*, México, UNAM-Siglo XXI, 2000.


---


[*] Publicado originalmente en *Devenires* (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México), vol. III, núm. 6, 2002, pp. 23-37. La presente versión contiene algunas modificaciones.

[**] Una primera versión de este trabajo se presentó en el I Encuentro Internacional sobre Multiculturalismo y Filosofía de la Cultura (Instituto de Cultura y Universidad de Campeche, diciembre de 2001). Otra versión corregida se presentó en el VI Encuentro Internacional "Entre particularismo y comunicación: teologías contextuales y reflexión filosófica", Universidad Intercontinental, México D. F. (marzo de 2002). Agradezco a los organizadores y participantes de ambos encuentros por la oportunidad de discutir estas ideas y por sus muy acertados comentarios y críticas. Mi especial reconocimiento a Raúl Alcalá, Alejandro Sahui, Dora Elvira García y Mayté Muñoz.


[1] Esta distinción fue subrayada por Cecilia Durán y Cristina di Gregori en la discusión de su

contribución al simposio donde se leyó la primera versión de este trabajo (Campeche, diciembre de 2001).

# Contenido

El tema de la naturaleza y estructura del Estado, así como de la participación de los pueblos indígenas en la construcción de la nación mexicana, volvió a debatirse a partir de la insurrección zapatista de 1994 en Chiapas. Se planteó la necesidad de una reforma del Estado con base en el reconocimiento cabal de la naturaleza multicultural del país, así como de la construcción de nuevas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales con la plena participación de los pueblos indígenas.

En este volumen se reúnen ensayos de antropólogos y filósofos en los que se discute cómo fundamentar éticamente la transformación de los sistemas normativos e institucionales que deberían regular las relaciones entre pueblos, culturas y regiones, para avanzar hacia una sociedad más democrática y justa.

León Olivé (1950) es profesor e investigador de filosofía de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. En 1988 recibió el Premio de Investigación en el área de ciencias sociales de la Academia Mexicana de Ciencias. De su obra, el Fondo de Cultura Económica ha publicado *Conocimiento, sociedad y realidad* (1988).

# Índice